Herbert Marcuse

EROS y CIVILIZACIÓN

Traducción de Juan García Ponce

Eros y civilización parte de la tesis sustentada por Freud —particularmente en *El malestar en la cultura*— de que la civilización necesita una rígida restricción del "principio del placer". Pero a la luz de la propia teoría freudiana, y basándose en las posibilidades de la civilización llegada a madurez, Herbert Marcuse aduce que la existencia misma de ésta depende de la abolición gradual de todo lo que constriña las tendencias instintivas del hombre, del fortalecimiento de los instintos rivales y de las liberaciones del poder constructivo de Eros. Piensa Marcuse que los logros alcanzados por las culturas occidentales han creado ya los prerrequisitos para el surgimiento de una civilización no represiva, y señala las tendencias sociológicas y psicológicas que actúan en ese sentido. Esto le lleva a un replanteamiento de la teoría freudiana en pugna con las escuelas neofreudianas (Eric Fromm, Karen Horney, Harry Stack Sullivan), que, en su opinión, han abandonado algunos de los descubrimientos más decisivos de la teoría psicoanalítica.

Eros y civilización, no nos saca de la utopía. Utopía de una civilización no represiva, de una sexualidad transformada en Eros creador. El asunto que quizá en último término Herbert Marcuse plantea, es el de que, no obstante ser las utopías imposibles, no nos resulta fácil imaginar el mundo sin esta su peculiar clase de imposibilidad.

Herbert Marcuse

Eros y civilización

ePub r1.1
Titivillus 16.10.16

Título original: *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*
Herbert Marcuse, 1953
Traducción: Juan García Ponce

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Herbert Marcuse

1898 Nacimiento de Herbert Marcuse, en Berlín, el 19 de julio, en el seno de una familia judía alemana.

1919 Abandona el Partido Socialdemócrata tras el asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht.

1922 Concluye sus estudios filosóficos en la Universidad de Friburgo, donde ha sido alumno de Husserl y de Heidegger.

1930 Participa en la fundación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, donde tendrá por colegas a Max Horkheimer, Frederick Pollock, Leo Lowenthal, Erich Fromm, Franz Neumann y Theodor Adorno.

1932 Publica su primer libro: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*.

1933 Tras la subida de Hitler al poder se exilia en Ginebra primero y luego en Francia.

1936 Aparece en París *Estudios sobre la autoridad y la familia*, libro editado bajo la dirección de Max Horkheimer y en el que

Marcuse ha colaborado.

1937 Junto Theodor Adorno se establece en Estados Unidos. Lee profundamente a Freud.

1941 Después de adquirir la nacionalidad norteamericana, publica *Razón y revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría social*.

1942 Ingresa en la Oficina de Investigación de Inteligencia del gobierno norteamericano, cuya sección europea pasará a dirigir.

1951 Es contratado como profesor de filosofía por la Universidad de Columbia.

1953 Publica *Eros y civilización*. Es contratado por la Universidad de Harvard, donde permanecerá durante un curso impartiendo clases de filosofía.

1958 Escribe *El marxismo soviético*, donde critica la desnaturalización del pensamiento de Marx en la Unión Soviética.

1964 Publica *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*.

1965 Enseña filosofía política en la Universidad de California, en San Diego. Entre sus discípulos figura la activista de color Angela Davis. El nombre de Marcuse se asociará a partir de este año al de los más conspicuos ideólogos del movimiento estudiantil americano y europeo.

1967 Escribe *El final de la utopía*, ensayo sobre el poder de contestación de las minorías en las sociedades de capitalismo avanzado.

1969 Publica *Ideas para una teoría crítica de la sociedad*, a la que seguirá tres años más tarde *Contrarrevolución y revuelta*, balance de la experiencia política desarrollada por los movimientos estudiantiles.

1979 El 29 de julio, muere Herbert Marcuse, en Starnberg, República Federal Alemana.

Eros y civilización

La reflexión sobre la obra de Freud ocupa un lugar central en el pensamiento de Herbert Marcuse, que, según confesión propia, llegó a interesarse por el psicoanálisis a finales de los años treinta, en la época en que la guerra civil española, las aberraciones del estalinismo y el auge de los totalitarismos en Europa le condujeron, como a tantos otros intelectuales europeos de izquierda, a una constatación de las insuficiencias de las teorías de Marx. Pero los avatares de la emigración y de la segunda guerra mundial retardaron esta «investigación filosófica sobre Freud» que es *Eros y civilización*, la cual apareció en su primera edición en 1953.

Existen en el psicoanálisis dos vertientes que Freud separó siempre cuidadosamente; una es la vertiente terapéutica, de base científica, destinada a la curación de las neurosis, que conlleva una metodología y una teoría psicológicas; la otra es una vertiente *filosófica*, que comprende las hipótesis que Freud derivó de su experiencia clínica y que las erigió como tentativas de un análisis de la cultura. Esta última vertiente creció en importancia en los últimos años de la vida del fundador del psicoanálisis, y suele denominarse «metapsicología freudiana». Su riqueza es tal en cuanto a capacidad crítica de la cultura (o de la civilización, términos que Marcuse utiliza indistintamente), que algunos de los más importantes proyectos de revisión de la teoría psicoanalítica posteriores a la muerte de Freud se han definido con relación a esta metapsicología, ya sea porque ha sido abandonada por el psicoanálisis oficial o rechazada por los llamados «neofreudianos»

por su «biologismo»; ya sea porque su base filosófica ha permitido potenciar aspectos ocultos del propio psicoanálisis. Y esta es justamente la labor que emprendió Marcuse en *Eros y civilización*, tratando de responder a la pregunta de si es posible una civilización no represiva, más allá de la negativa del propio Freud a tal cuestión, y partiendo desde la propia teoría freudiana, de su «tendencia oculta».

El pesimismo de Freud se basaba en una constatación expresa en *El malestar de la cultura*: «Si la civilización es un inevitable curso de desarrollo desde el grupo de la familia hasta el grupo de la humanidad como conjunto, una intensificación del sentido de culpa —resultante del innato conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre la inclinación hacia el amor y la muerte—, estará inextricablemente unido con él, hasta que quizá el sentido de culpa alcance una magnitud que los individuos difícilmente puedan soportar». De lo que se deduce que para Freud la felicidad no tenía el rango de valor cultural. Pero ¿de dónde surge esta culpa, este «pecado original» que se reproduce desde los orígenes de la Humanidad y que pesa como una maldición en cada generación? Surge de una transgresión social, que Freud explicó mediante la hipótesis de la horda primitiva. En ésta un individuo, el padre, se impuso a los otros, y a fin de garantizar la cohesión de la horda, organizada en la dominación, impuso una serie de restricciones: monopolizó a las mujeres —es decir, el placer— y estableció en consecuencia unos tabúes y unos deberes hacia la comunidad —fundamentalmente el deber del trabajo a fin de satisfacer las necesidades del grupo—. Pero los hijos se rebelaron contra los tabúes que impedían la obtención del placer y contra los deberes penosos. La rebelión culminó con el asesinato del padre, que fue sustituido por el clan fraterno, pero éste, a fin de asegurar la cohesión del grupo, mantuvo las prohibiciones, los tabúes que el padre había implantado. El crimen primario había producido un sentimiento de culpabilidad y éste, a su vez, había llevado a una restauración de la autoridad por momentos suprimida. En este

momento nació, según Freud, la civilización, indeleblemente unida a esta culpa original, que se reproduce a escala ontogenética y filogenética, en cada individuo y en cada generación. El instinto de muerte, la agresión que de él se deriva, acabó con la dominación del padre, pero el remordimiento que produjo el amor que los hijos sentían por el padre (recuérdese la innata ambivalencia antes referida por Freud) creó el super-ego (superyó).

Esto da pie, a Marcuse, a organizar un recorrido por la conocida tópica freudiana, los tres ámbitos que definen el aparato psíquico humano: el *id* o *ello*, representación del mundo instintivo, atemporal, y que emerge en la metapsicología freudiana como principio del placer, y el *ego* o *super-ego* (*yo* o *superyó*); el primero como mediación en el tiempo de las exigencias instintivas del id, que pugnan por el placer (que en sentido freudiano significa, de modo amplio, disminución del malestar o del dolor, o ausencia de tensión, es decir liberación de una concentración de energía o libido) y de las instancias represoras del super-ego, ámbito de internalización de las normas sociales, de la culpa, y que se reproduce socialmente de generación en generación. La mediación del ego con el id y con el super-ego se produce al amparo del principio de realidad, concreción de aquellas partes que el yo puede llegar a realizar entre las demandas imperiosas del id y las instancias castigadoras del super-ego.

En la metapsicología freudiana, Freud englobó estos aspectos en un principio dual: Eros y Tánatos. El primero es un instinto que comprende tanto los instintos sexuales como aquellas fuerzas sublimadas, originariamente instintivas, que han sido, por tanto, desviadas de sus fines pero al servicio de la cultura (el arte sería el mejor ejemplo de esfuerzo sublimado). Tánatos subsimiría en su seno los instintos de destrucción, la relación entre ambos es la dialéctica: el Eros puede ser destructor con el fin de imponer sus condiciones y Tánatos aspira a la quietud última, la de la materia inorgánica, en la que la ausencia de placer es total, pero también lo es la de dolor. La civilización, según Freud, se ha creado mediante

esta eterna lucha entre instintos de vida contra instintos de muerte. Una parte de la vida instintiva ha sido sublimada; otra, meramente desexualizada en aras del principio de realidad, es decir reprimida. Como que el trabajo es generalmente doloroso, funciona *a contrario* del principio de placer. La civilización se basa así en una renuncia a la vida instintiva. Pero esta represión de los instintos sexuales —inclusive los agresivos, de los que Eros extrae también energía para canalizarla en obras de cultura, en trabajo— termina por hacer fracasar la obra misma de Eros. El callejón sin salida de la civilización radica en que por un lado debe reprimir los instintos sexuales, pero por otro esta represión fortalece los instintos destructivos que terminan por escapar del dominio de Eros. En consecuencia esta civilización reprimida y represora es incapaz de controlar la agresividad que genera. Esta cada vez es mayor, puesto que el progreso de la civilización ha sido precisamente progreso en la renuncia instintiva, en las defensas individuales y sociales aplicadas a frenar los instintos de la sexualidad. En consecuencia la culpa, como afirmaba Freud, es cada vez mayor, puesto que mayor es la destructividad que genera la civilización en su progreso.

Después de esta esquemática síntesis de la metapsicología freudiana y del pesimismo que de ella deriva, quizá pueda entenderse mejor el proyecto de Marcuse al escribir *Eros y civilización*. Se trataba de recorrer este pesimismo freudiano desde dentro de la misma teoría y ver si ésta podía permitir un desarrollo distinto que condujera a pensar una salida para este camino imparable de la civilización hacia su irracionalidad total. Puesto que las categorías freudianas son ahistóricas, se hacía necesario revisar la teoría freudiana enmarcándola históricamente. Y dado que el individuo es, a su vez, una noción abstracta en su autonomía, era posible partir de una equivalencia entre categorías psicológicas y categorías políticas —«los términos de la psicología llegan a ser los términos de las fuerzas sociales que definen la psique»—. En suma, era necesario y posible establecer una mediación entre psicoanálisis y marxismo que ampliara el campo de la «teoría crítica de la

sociedad», tal como la definiera en su día Max Horkheimer como directriz de las investigaciones de la Escuela de Frankfurt. De esta reinterpretación de Freud a la luz del marxismo surgen dos aportaciones, que son, con mucho, lo más original de *Eros y civilización*. La primera de ellas es el concepto de represión sobrante (*surplus repression*). La segunda, la modificación del principio de realidad freudiano mediante la incorporación de lo que Marcuse llama *principio de actuación*.

La represión sobrante es un principio económico que se refiere a la cantidad de energía libidinosa que se desvía de sus fines, más allá de la estricta represión de los instintos necesaria para que exista la civilización. El *surplus* es una cuota adicional y monstruosa que la humanidad paga porque la sociedad está estructurada bajo la dominación. Y ésta, históricamente hablando, es la dominación del capital. Esta represión sobrante, que se adiciona a través de los medios de reproducción social de la dominación —familia, escuela, etc.— ha llegado, según Marcuse, al paroxismo de las sociedades de capitalismo avanzado en las que a una trabajo alienante, no gratificador, se superpone el control del tiempo libre, último reducto en el que antaño el principio del placer encontraba su —parcial— plasmación.

El principio de actuación es la forma histórica concreta que para Marcuse toma el principio de realidad. Este, al igual que el principio de placer, rige el funcionamiento mental del individuo, pero está enmarcado bajo el capitalismo en unas formas cualitativamente distintas que tienen por base la cosificación. Bajo las instancias de la producción en el capitalismo el individuo ha debido constreñir su sexualidad a la organización meramente genital, que concentra la libido a fin de potenciar el resto del cuerpo como un instrumento de trabajo. El principio de actuación ha despojado así al organismo de sus zonas erógenas, pregenitales, que están al servicio de una sexualidad no productiva ni concorde con la organización social específica del trabajo y de la familia. En este sentido, y al igual que la represión sobrante, el principio de actuación no está

indisolublemente ligado a la cultura, y una nueva organización de ésta permitiría establecer un principio de realidad que restringiera mucho menos el principio de placer. Se haría posible entonces, para Marcuse, la reactivación de la sexualidad poliforma y narcisista que caracteriza la vida infantil, mediante una sublimación no represiva, que permitiría llegar incluso a una sublimación sin desexualización. El instinto, no desviado de su aspiración, quedaría «gratificado en actividades y relaciones que no son sexuales en el sentido de la sexualidad genital «organizada» y (que) sin embargo son libidinales y eróticas». Pero para ello sería necesario la disolución del trabajo enajenado y que el organismo existiera «como un sujeto de auto-realización».

Marcuse encuentra que las sociedades de capitalismo avanzado han llegado a una plenitud de recursos intelectuales y materiales que hace no utópica la construcción de una civilización no represiva. En esta civilización Eros haría definitivamente que «la muerte dejara de ser una meta instintiva» y desligaría esta infernal relación entre instinto de muerte y necesidad de culpa.

El autor
en el tiempo

Antecedentes

Marcuse, que tuvo a Husserl y a Heidegger por maestros en Friburgo de Brisgovia, se inscribió, en sus inicios como pensador, en la tradición posthegeliana del idealismo alemán, en esa línea filosófica que, aplicando la fenomenología a las cuestiones ontológicas, indagó sobre el ser en sí mismo, después de que Hegel hubiera pensado las manifestaciones del ser en su totalidad. A esta primera filiación del pensamiento marcusiano se superpuso luego la influencia central de Marx a través de un libro clave para los intelectuales de izquierda del período europeo de entreguerras: la *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács. Posteriormente, en 1932, la edición de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx vino a reforzar en Marcuse la raíz hegeliana y marxista.

De Heidegger a Freud pasando por Hegel y, sobre todo, Marx: ésta es la línea en que se fundamenta la obra de Marcuse, siempre de la mano de una dialéctica que abraza al sujeto-objeto, que establece una mediación entre cuerpo y espíritu. Marcuse rechazó, en consecuencia, tanto la tradición existencialista que arranca de Kierkegaard y que establece una libertad interior como cosa dada, como el positivismo, cuya veneración por los datos factuales consideró acrítica. El pensamiento sólo puede ser dialéctico; no puede excluir de SU lógica la contradicción. El hombre y la naturaleza existen en condiciones diferentes de lo que realmente

son y esta alienación sólo puede ser entendida desde un pensamiento negativo. Esto es lo que inicialmente hizo Hegel, pero traicionó su propia dialéctica al identificar razón y realidad. Marx reorientó, en cambio, este filosofar negativo, condición esencial para descubrir el drama de la existencia humana. De ahí que Marx se sitúe en el centro del pensamiento de Marcuse y de que éste se considerara continuador de sus tesis.

La influencia de Freud, plasmada como se ha visto en *Eros y civilización*, es el último de los eslabones culturales en que se engarza la figura de Marcuse. Si Freud, por un lado, venía a prolongar la crítica marxista de la sociedad, por otro ofrecía un núcleo dialéctico en sus teorías que se adaptaba perfectamente a las características del pensamiento de Marcuse.

Su época

Las tesis contenidas en *Eros y civilización*, en particular la del aumento de la capacidad destructiva de la Humanidad, surgieron como reflexión sobre la barbarie del siglo XX. La vida de Marcuse estuvo enmarcada en dos guerras mundiales, las más mortíferas de la Historia. El poder de Tánatos, además, acrecentó con el fracaso de las revoluciones: la alemana, que el joven Marcuse vivió de cerca como miembro del Partido Socialdemócrata, y la rusa, que derivó hacia un régimen político que traicionó la herencia de Marx (aspecto éste puesto de relieve en *El marxismo soviético*).

La actitud de Marcuse frente a estos acontecimientos fue militante; no en vano se distinguió por ello entre los filósofos de la Escuela de Frankfurt, más académicos y distantes frente a los hechos. Pese a compartir con ellos el mismo objetivo —que Horkheimer definiera como el de una crítica total de la cultura, más allá de la crítica marxista clásica, enfocada hacia la praxis revolucionaria—, Marcuse no regresó a Alemania después de la Segunda Guerra Mundial y desarrolló su trabajo en Estados Unidos, la más avanzada de las sociedades capitalistas. *Eros y civilización* y

El hombre unidimensional serían inexplicables, como él mismo afirmara, sin el Horkheimer y el Adorno de la *Dialéctica de la Ilustración*; pero tampoco podrían ser comprendidas sin este contacto con la vanguardia de las sociedades industriales.

Este presencia viva de Marcuse en los problemas de su tiempo es la que explica la gran incidencia que sus teorías obtuvieron en los años sesenta en el movimiento estudiantil de Occidente. La crítica a la sociedad de consumo, la rebelión contra el autoritarismo encubierto en el orden democrático burgués, la lucha por una liberación erótica que debía cambiar la *vida*, etc., formaron parte de la ideología de los estudiantes americanos y europeos, que convirtieron a Marcuse en uno de sus teóricos representantes. «Creo que los estudiantes —afirmó entonces el autor de *Eros y civilización*— se rebelan contra todo nuestro modo de vida, que rechazan las ventajas de esta sociedad, así como sus males, y que aspiran a un modo de vida radicalmente nuevo: a un mundo donde la concurrencia, la lucha de las personas entre ellas, el engaño, la crueldad y la represión no tendrían razón de ser».

Con *El final de la utopía*, casi contemporáneo del Mayo francés de 1968, Marcuse afirmó el poder de contestación de las minorías, las únicas que, a su parecer, podían llegar a crear una situación auténticamente revolucionaria en el seno de las sociedades del bienestar, y preconizó la creación de una «Nueva Izquierda» capaz de conducir al socialismo sin caer en las aberraciones del estalinismo.

Influencia posterior

Pero Marcuse murió casi olvidado. La crisis económica que se cernió en el mundo capitalista a partir de 1973 acabó por desintegrar la dinámica de los movimientos radicales de la década anterior, y el que fuera erigido como teórico de la revuelta estudiantil pasó inadvertido durante los últimos años de su vida. Sin embargo, conviene no olvidar que la obra de este filósofo alemán nacionalizado norteamericano es

anterior a dicha revuelta y que ella misma comprende una profunda reflexión sobre la astuta capacidad de integración del sistema establecido, de su fuerza para corromper todo aquello que se le opone.

El legado de Marcuse, la influencia que su obra pueda deparar en el futuro se centrará a buen seguro en la idea de que existe un camino para evitar que la civilización se autoaniquile. La memoria entonces —esta facultad revolucionaria para Marcuse en tanto que renueva el recuerdo del goce pasado— quizá rescate del olvido a este filósofo que dentro del pesimismo que le impuso el tiempo en el que le tocó vivir pensó en cómo podría la humanidad liberarse a fin de hacer posible el máximo valor cultural, la felicidad.

Bibliografía

De Marcuse

La agresividad en la sociedad industrial avanzada. Madrid, Alianza Editorial, 1971.
Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo. Teoría y praxis. La nueva izquierda. Barcelona, Icaria, 1976.
La dimensió estética. Barcelona, Edicions 62,1982.
Ensayos sobre política y cultura. Barcelona, Editorial Ariel, 1970.
*Ética de la revolució*n. Madrid, Taurus, 1969.
Filosofía i política. Barcelona, Edicions 62,1971.
El final de la utopía. Barcelona, Ediciones Ariel, 1968.
El hombre unidimensional. Barcelona, Seix Barral, 1969.
El marxismo soviético. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1976.
Per una nova definició de cultura. Barcelona, Edicions 62, 1971.
Psicoanálisis y política. Barcelona, Península, 1969.
Razón y revolución. Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Sobre Marcuse

ADORNO, TH., y DIRKS, W.: *Freud en la actualidad*. Barcelona, Barral Editores, 1971.

CARANDELL, J. M.: *La protesta juvenil*. Barcelona, Salvat Editores, 1973.
CASTELLET, J. M.: *Lectura de Marcuse*. Barcelona, Edicions 62,1969.
GORZ, A., y otros.: *Marcuse ante sus críticos*. Barcelona, Grijalbo, 1970.
HAESLER, A.: *El odio en el mundo actual*. Madrid, Alianza Editorial, 1973.
PERROUX, F.: *Perroux interroga a Marcuse*. Barcelona, Nova Terra, 1969.
ROBINSON, P. A.: *La izquierda freudiana*. Buenos Aires, Granica Editor, 1971.

En memoria de
SOPHIE MARCUSE
1901-1951

Índice

PRIMERA PARTE
BAJO EL DOMINIO DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD

I La tendencia oculta en el psicoanálisis
II El origen del individuo reprimido (Ontogenesis)
III El origen de la civilización represiva (Filogénesis)
IV La dialéctica de la civilización
V Interludio filosófico

SEGUNDA PARTE
MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD

VI Los límites históricos del principio de la realidad establecido
Vil Fantasía y utopia
VIII Las imágenes de Orfeo y Narciso
IX La dimension estética
X La transformación de la sexualidad en Eros
XI Eros y Tanatos

EPÍLOGO
Crítica del revisionismo neofreudiano

Obras de Freud citadas en el texto

PRIMERA PARTE
BAJO EL DOMINIO
DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD

I La tendencia oculta en el psicoanálisis

II El origen del individuo reprimido (Ontogenesis)

III El origen de la civilización represiva (Filogénesis)

IV La dialéctica de la civilización

V Interludio filosófico

I. LA TENDENCIA OCULTA EN EL PSICOANÁLISIS

EL concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental —y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización—. De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo/tal restricción es la precondición esencial del progreso^ Dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte/Sus fuerzas destructivas provienen del hecho de que aspira a una satisfacción que la cultura no puede permitir: la gratificación como tal, como un fin en sí misma, en cualquier momento. Por tanto, los instintos deben ser desviados de su meta, inhibidos en sus miras. La civilización empieza cuando el objetivo primario —o sea, la satisfacción integral de las necesidades— es efectivamente abandonado.

Las vicisitudes de los instintos son las vicisitudes del aparato mental en la civilización. Los impulsos animales se transforman en instintos humanos bajo la influencia de la realidad externa. Su «localización» original en el organismo y su dirección básica sigue

siendo la misma, pero sus objetivos y sus manifestaciones están sujetos a cambio. Todos los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, represión, introyección) implican la mutabilidad de los instintos. Pero la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones, es un mundo socio-histórico. El animal hombre llega a ser un ser humano sólo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza que afecta no sólo las aspiraciones instintivas, sino también los «valores» instintivos —esto es, los principios que gobiernan la realización de estas aspiraciones. El cambio en el sistema de valores vigente puede ser definido provisionalmente como sigue:

de:
satisfacción inmediata
placer
gozo (juego)
receptividad
ausencia de represión

a:
satisfacción retardada
restricción del placer
fatiga (trabajo)
productividad
segundad

Freud describió este cambio como la transformación del *principio del placer en el principio de la realidad*. La interpretación del «aparato mental» en términos de estos dos principios es básica para la teoría de Freud y sigue siéndolo a pesar de todas las modificaciones de la concepción dualista. Corresponde en gran parte (pero no por completo) a la diferenciación entre procesos inconscientes y conscientes. El individuo existe, como quien dice, en dos dimensiones diferentes, caracterizadas por procesos mentales y principios diferentes. La diferencia entre estas dos dimensiones es

genética-histórica tanto como estructural; el inconsciente, regido por el principio del placer, abarca «los más viejos procesos primarios, los residuos de una fase de desarrollo en la cual eran la única clase de proceso mental». No luchan más que por «obtener placer; ante cualquier operación que puede provocar desagrado (‘dolor’) la actividad mental retrocede»[1]/'Pero el principio del placer irrestringido entra cu conflicto con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación tola) y sin dolor de sus necesidades es imposible. Y después de esta experiencia de frustración, un nuevo principio de funcionamiento mental gana ascendencia. El principio de la realidad invalida el principio del placer: el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido, pero «seguro»[2], De acuerdo con Freud, a través de esta perpetua conciliación' por medio de la renunciación y la restricción, el principio de la realidad «protege más que «destrona», modifica antes que negarlo, el principio del placer.

Sin embargo, la interpretación psicoanalítica revela que el principio de la realidad provoca un cambio no sólo en la forma y duración del placer, sino en su misma sustancia. El ajustamiento del placer al principio de la realidad implica la subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la gratificación instintiva, de su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas, y, por lo mismo, implica la/transustanciación del placer mismo.

Con la institución del principio de la realidad, el ser humano que, bajo el principio del placer, ha sido apenas un poco más que un conjunto de impulsos animales, ha llegado a ser un ego organizados Lucha^por «lo que es útil» y lo que puede ser obtenido sin daño para sí mismo y su ambiente vital. Bajo el principio de la realidad, el ser humano desarrolla la función de la *razón*: aprende a «probar» la realidad, a distinguir entre bueno y malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un *sujeto* consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera. Sólo una forma de

actividad de pensamiento es «dejada lucra» de la nueva organización del aparato mental y permanece libre del mando del principio de la realidad: la *fantasía* está «protegida de las alteraciones culturales» y permanece ligada al principio del placer. Por lo demás, el aparato mental está efectivamente subordinado al principio de la realidad. La función de las «descargas motoras» que, bajo la supremacía del principio del placer, han «servido para liberar al aparato mental de los acrecentamientos de estímulos», son empleados ahora en la «apropiada alteración de la realidad»: son convertidas en *acción*.[3]

El ámbito de los deseos del hombre y los instrumentos de su gratificación son aumentados inconmensurablemente así, y su habilidad para alterar la realidad conscientemente de acuerdo con lo «que es útil» parece prometer la superación gradual de las barreras ajenas a su gratificación. Sin embargo, ni sus deseos ni su alteración de la realidad conscientemente de acuerdo con lo «que es útil» parece prometer la superación gradual de las barreras ajenas a su gratificación. Sin embargo, ni sus deseos ni su alteración de la realidad son de ahí en adelante los suyos: ahora están «organizados» por su sociedad. Y esta «organización» reprime y transustancia sus necesidades instintivas originales. Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad.

La sustitución del principio del placer por el principio de la realidad es el gran suceso traumático en el desarrollo del hombre —en el desarrollo del género (filogénesis) tanto como en el individuo (ontogénesis)—. De acuerdo con Freud, este suceso no es único, sino que se repite a través de la historia de la humanidad y en cada individuo. Filogenéticamente, ocurrió primero en la *horda original*, cuando el *padre original* monopolizaba el poder y el placer y obligaba a la renunciación a los hijos. Ontogenéticamente, ocurre durante el período de la primera infancia, cuando la sumisión al principio de la realidad es impuesta por los padres y otros educadores. Pero, tanto en el nivel genérico como en el individual, la

sumisión se reproduce continuamente. El mando del padre original es seguido, después de la primera rebelión, por el mando de los hijos, y el clan de hermanos se desarrolla como dominación social y política institucionalizada. El principio de la realidad se materializa en un sistema de instituciones. Y el individuo, creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de la realidad como los de la ley y el orden, y los transmite a la siguiente generación.

El hecho de que el principio de la realidad tiene que ser restablecido continuamente en el desarrollo del hombre indica que su triunfo sobre el principio del placer no es nunca completo y nunca es seguro. En la concepción freudiana, la civilización no determina «un estado de la naturaleza» de una vez y para siempre. Lo que la civilización domina y reprime —las exigencias del principio del placer— sigue existiendo dentro de la misma civilización. El inconsciente retiene los objetivos del vencido principio del placer. Rechazado por la realidad externa o inclusive incapaz de alcanzarla, la fuerza total del principio del placer no sólo sobrevive en el inconsciente, sino también afecta de muchas maneras a la misma realidad que ha reemplazado al principio del placer. El retorno de lo reprimido da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización. Y la explotación de esta historia revela no sólo el secreto del individuo, sino también el de la civilización. La psicología individual de Freud es en su misma esencia psicología social. La represión es un fenómeno histórico. La efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre, El padre original, como el arquetipo de la dominación, inicia la reacción en cadena de esclavitud, rebelión y dominación reforzada que marca la historia de la civilización. Pero siempre, desde la primera restauración prehistórica de la dominación que sigue a la primera rebelión, la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se

reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Es esta dinámica mental la que Freud revela como la dinámica de la civilización.

De acuerdo con Freud, la modificación represiva de los instintos bajo el principio de la realidad es reforzada y sostenida por la «eterna, primordial lucha por la existencia… persistente hasta la actualidad». La escasez (*Lebensnot, ananke*) le enseña al hombre que no puede gratificar libremente sus impulsos instintivos, que no puede vivir bajo el principio del placer. El motivo de la sociedad al reforzar la decisiva modificación de la estructura instintiva es así «económico: puesto que no tiene los medios suficientes para sostener la vida de sus miembros sin que éstos trabajen por su parte, debe vigilar que el número de estos miembros sea restringido y sus energías dirigidas lejos de tas actividades sexuales y hacia su trabajo»[4].

Esta concepción es tan vieja como la civilización y ha proporcionado siempre la más efectiva racionalización para la represión. En gran parte, la teoría de Freud parte de esta racionalización: Freud considera «eterna» la «primordial lucha por la existencia» y, por tanto, cree que el principio del placer y el principio de la realidad son «eternamente» antagónicos. La idea de que una civilización no represiva es imposible es una piedra central de la teoría freudiana. Sin embargo, su teoría contiene elementos que rompen esta racionalización; hacen temblar la tradición predominante del pensamiento occidental e inclusive sugieren su trastocamiento. Su obra se caracteriza por una incomprometida insistencia en revelar el contenido represivo de los más altos valores y logros de la cultura. En tanto que hace esto, niega la ecuación de la razón con la represión sobre la que está construida la ideología de la cultura. La metapsicología de Freud es un intento continuamente renovado de develar, e interrogar, la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad —una conexión que se

revela a sí misma finalmente como aquella existente entre Eros y Tanatos—. Freud interroga a la cultura no desde un punto de vista romántico o utópico, sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su utilización implica. La libertad cultural aparece así a la luz de la falta de libertad, y el progreso cultural a la luz del constreñimiento. La cultura no es refutada por esto: la falta de libertad y las restricciones son el precio que debe ser pagado.

Pero en tanto Freud expone la dimensión y la profundidad de la falta de libertad y las restricciones, descubre las aspiraciones de la humanidad convertidas en tabús: la demanda por un estado en el que la libertad y la necesidad coincidan. Cualquiera que sea la libertad que existe en el campo de la conciencia desarrollada, y en el mundo que ha creado, es sólo derivativa, es una libertad comprometida, obtenida a expensas de la total satisfacción de las necesidades. Y en tanto que la total satisfacción de las necesidades es la felicidad, la libertad en la civilización es esencialmente antagónica de la felicidad: envuelve la modificación represiva (*sublimación*) de la felicidad. Recíprocamente, el inconsciente, el más profundo y antiguo lecho de la personalidad mental, es el impulso hacia una gratificación integral, que es la ausencia de la privación y la represión. Como tal es la inmediata identificación entre necesidad y libertad. De acuerdo con la concepción de Freud la ecuación de libertad y felicidad convertida en tabú por el consciente, es sostenida por el inconsciente. Su verdad, aunque rechazada por el consciente, sigue fascinando a la mente; preserva el recuerdo de estados pasados del desarrollo individual en los que la gratificación integral es obtenida. Y el pasado sigue imponiendo exigencias sobre el futuro: genera el deseo de que el paraíso sea creado obra vez sobre la base de los logros de la civilización.

Si la memoria se mueve hacia el centro del psicoanálisis como una forma de *conocimiento* decisiva, es por algo mui lio más importante que un mero recurso terapéutico; el valor terapéutico de la memoria se deriva del *verdadero valor* de la memoria. Su verdadero valor yace en la específica función de la memoria de

preservar promesas y potencialidades que son traicionadas e inclusive proscritas por el individuo maduro, civilizado, pero que han sido satisfechas alguna vez en su tenue pasado y nunca son olvidadas por completo. El principio de la realidad restringe la función cognoscitiva de la memoria —su relación con la pasada experiencia de la felicidad que despierta el deseo de su recreación consciente—. La liberación psicoanalítica de la memoria hace estallar la racionalidad del individuo reprimido. En tanto el conocimiento da lugar al reconocimiento, las prohibidas imágenes e impulsos de la niñez empiezan a decir la verdad que la razón niega. La regresión asume una función progresiva. El pasado redescubierto proporciona niveles críticos que han sido convertidos en tabús por el presente. Más aún, la restauración de la memoria está acompañada de la restauración del contenido cognoscitivo de la fantasía. La teoría psicoanalítica elimina estas facultades de la esfera libre de compromiso del soñar despierto y la ficción y recaptura sus verdades estrictas. El peso de estos descubrimientos debe destrozar con el tiempo el marco dentro del que fueron hechos y al que fueron confinados. La liberación del pasado no termina con la reconciliación con el presente. Contra el restringimiento personalmente impuesto del descubridor, la orientación hacia el pasado tiende hacia una orientación hacia el futuro. *La recherche du temps perdu* llega a ser el vehículo de la futura liberación[5].

La discusión subsecuente estará centrada en esta tendencia oculta en el psicoanálisis.

El análisis de Freud de desarrollo del aparato mental represivo procede en dos niveles:

- a) Ontogenético: el crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social consciente.

- b) Filogenético; el crecimiento de la civilización represiva desde la horda original hasta el estado civilizado totalmente constituido.

Los dos niveles están continuamente interrelacionados. Esta interrelación está resumida en la idea de Freud acerca del retorno de la represión en la historia: el individuo re-experimenta y re-vive los grandes sucesos traumáticos en el desarrollo del género, y los reflejos dinámicos instintivos a lo largo del conflicto entre el individuo y el género (entre lo particular y lo universal) tanto como las distintas soluciones al conflicto.

Nosotros seguiremos primero el desarrollo ontogenético hasta el estado maduro del individuo civilizado. Luego regresaremos a los orígenes filogenéticos y ampliaremos la concepción freudiana al estado maduro del género civilizado. La constante interrelación entre los dos niveles implica que las referencias cruzadas, las anticipaciones y las repeticiones han de ser inevitables.

II. EL ORIGEN DEL INDIVIDUO REPRIMIDO (ONTOGENESIS)

FREUD investiga el desarrollo de la represión en la estructura instintiva del individuo. El destino de la libertad y la felicidad humana se combate y decide en la lucha de los instintos —literalmente una lucha entre vida y muerte— en la que soma y psique, naturaleza y civilización, participan. Esta dinámica biológica, y al mismo tiempo psicológica, es el centro de la metapsicología de Freud. Él desarrolló esta hipótesis decisiva con constantes dudas y modificaciones —y finalmente la dejó a la expectativa—. La teoría final de los instintos, en cuyo contexto aparecieron en 1430, fue precedida, al menos, por dos conceptos diferentes de la anatomía de la personalidad mental. No es necesario revisar aquí la historia de la teoría psicoanalítica de los instintos:[1] un breve resumen de algunos de sus aspectos puede bastarnos para prepararnos para nuestra discusión.

A través de las diversas etapas de la teoría de Freud, el aparato mental aparece como una unión dinámica de opuestos de las estructuras del inconsciente y el consciente; tic procesos primarios y secundarios: de fuerzas heredadas, «constitucionalmente fijas», y adquiridas; de somapsique y la realidad externa. Esta construcción dualista prevalece incluso en la posterior topología tripartita de id, ego y superego: los elementos intermediarios y «envolventes» tienden hacia los dos polos. Encuentran su expresión más evidente en los dos principios últimos que gobiernan el aparato mental: el principio del placer y el principio de la realidad.

En la primera etapa de su desarrollo, la teoría de Freud está construida alrededor del antagonismo entre los instintos del sexo (libidinoso) y el ego (autoconservación): en la última etapa, está centrada en el conflicto entre el *instinto de la vida* (*Eros*) y el *instinto de la muerte*. Durante un breve período intermedio, la concepción dualista fue sustituida por la hipótesis de una libido que se esparce por todos lados (narcisista). A través de todas estas modificaciones de la teoría de Freud, la sexualidad conserva su lugar predominante en la estructura instintiva. El papel predominante de la sexualidad está enraizado en la misma naturaleza del aparato mental tal como Freud lo concibió: si los procesos mentales primarios están gobernados por el principio del placer, ése instinto que, al operar bajo este principio, sostiene a la vida misma, debe ser el instinto de la vida.

Pero el concepto inicial de la sexualidad de Freud está todavía muy lejos de ése que concibe a Eros como el instinto de la vida. Primero, el instinto sexual es sólo un instinto específico (o mejor, un grupo de instintos) junto con los instintos del ego (o de autoconservación), y es definido por su génesis, su propósito y su objeto específicos. Lejos de ser «pan-sexualista», la teoría de Freud se caracteriza, al menos hasta su introducción del narcisismo en 1914, por una restricción de la importancia de la sexualidad —una restricción que se mantiene en ella a pesar de la presente dificultad en verificar la existencia independiente de instintos de autopreservación no sexuales—. Hay todavía un largo viaje hasta la hipótesis de que estos instintos son meramente instintos componentes «cuya función es asegurar que el organismo seguirá su propio camino hacia la muerte, y proteger contra cualquier forma posible, que no sea aquella inmanente al organismo en sí mismo, de regresar a la existencia inorgánica»[2] o —lo que puede ser otra manera de decir lo mismo— que ellos son en sí mismos de una naturaleza libidinal, son parte de Eros. Sin embargo, el descubrimiento de la sexualidad infantil y de las ilimitadas zonas erógenas del cuerpo anticipa el subsecuente reconocimiento de los

componentes libidinales de los instintos de autopreservación y prepara el terreno a la reinterpretación final de la sexualidad en términos del instinto de la vida (Eros).

En la formulación final de la teoría de los instintos, los instintos de autopreservación —el protegido santuario del individuo y su justificación en la «lucha por la existencia»— son disueltos: su labor se inscribe ahora dentro de la de los instintos sexuales genéricos, o en tanto que la autopreservación se logra a través de la agresión socialmente útil, como la labor de los instintos destructivos. Eros y el instinto de la muerte son ahora los dos instintos básicos. Pero es muy importante advertir que, al introducir los dos componentes, Freud subraya una y otra vez la naturaleza común de los instintos, anterior a su diferenciación. El suceso sorprendente y perturbador es el descubrimiento de la fundamental tendencia regresiva o «conservadora» de toda la vida instintiva. Freud no puede evitar la sospecha de que él ha llegado a un «atributo universal de los instintos y quizá de la vida orgánica en general», inadvertido hasta entonces, esto es, «una compulsión inherente a la vida orgánica que tiende a restaurar un estado anterior de cosas que la entidad viviente ha sido obligada a abandonar bajo la presión de fuerzas externas y perturbadoras» —una especie de «elasticidad orgánica» o «inercia inherente a la vida orgánica»—[3]. Este será el contenido último o la sustancia de aquellos «procesos primarios» que Freud reconoció desde el principio, operando en el inconsciente. Primero fueron designados como el impulso hacia «el libre flujo de las cantidades de excitación» provocado por el impacto de la realidad exterior en el organismo[4]; el flujo enteramente libre sería la completa gratificación. Ahora, veinte años después, Freud empieza con esta suposición:

> El principio del placer, pues, es una tendencia que opera al servicio de una función cuyo propósito es liberar enteramente al aparato mental de la excitación o conservar la cantidad de excitación en él dentro de una constante o conservarla tan

> baja como sea posible. Todavía no podemos decidirnos con certeza en favor de ninguno de estos modos de expresarla[5].

Pero, cada vez más, la lógica interna de la concepción se afirma a sí misma. La liberación constante de la excitación ha sido abandonada finalmente al nacer de la vida; la tendencia instintiva hacia el equilibrio es así, en última instancia, regresión más allá de la vida misma. El proceso primario del aparato mental, en su lucha por la gratificación integral, parece estar faltamente unido al «empeño más universal de toda sustancia viviente: regresar a la quietud del mundo inorgánico»[6]. Los instintos son conducidos a la órbita de la muerte. «Si es verdad que la vida está gobernada por el principio de Fechner del equilibrio constante, consiste en un continuo descenso hacia la muerte»[7]. El *principio del Nirvana* aparece ahora como «la tendencia dominante de la vida mental y quizá de la vida nerviosa en general». Y el principio del placer aparece, a la luz del principio del Nirvana, como una «expresión» del principio del Nirvana:

> …los esfuerzos por reducir, por conservar constante o por eliminar la tensión interna debida a los estímulos (el «Principio de Nirvana»…), encuentran expresión en el principio del placer; y el reconocimiento de este hecho es una de nuestras más fuertes razones para creer en la existencia de instintos de la muerte[8].

Sin embargo, la primacía del principio del Nirvana, la aterradora convergencia del placer y la muerte, se disuelve tan pronto como es establecida. No importa hasta qué punto sea universal la inercia regresiva de la vida orgánica, los instintos luchan por alcanzar su objetivo en formas fundamentalmente diferentes. La diferencia es equivalente a la de sostener o destruir la vida. De la naturaleza común de la vida instintiva se desarrollan dos instintos antagónicos.

Los instintos de la vida (Eros) ganan ascendencia sobre los instintos de la muerte. Continuamente, cancelan y retardan el «descenso hacia la muerte»: «nuevas tensiones son incluidas por las exigencias de Eros, de los instintos sexuales, tal como se expresan en las necesidades instintas»[9]. Inician su función reproductora de la vida con la separación de las células gérmenes del organismo y la unión de dos de esos cuerpos celulares[10], procediendo al establecimiento y la preservación de «unidades de vida cada vez más grandes»[11]. Así, ganan, contra la muerte, «la inmortalidad potencial» de la sustancia viviente[12]. El dualismo dinámico de la vida instintiva parece asegurarlo. Sin embargo, Freud regresa en seguida a la original naturaleza común de los instintos. Los instintos de la vida «son conservadores en el mismo sentido que los demás instintos porque nos vuelven a estados anteriores de la sustancia viviente» —aunque son conservadores «en un nivel más alto»—[13]. Así, la sexualidad obedecerá en última instancia al mismo principio que el instinto de la muerte. Después, para ilustrar el carácter regresivo de la sexualidad. Freud recuerda la «fantástica hipótesis» de Platón sobre que «la sustancia viviente en el momento de llegar a la vida es dividida en pequeñas partículas, que siempre han tratado de reunirse por medio de los instintos sexuales»[14]. A pesar de toda la evidencia, en último análisis, ¿trabaja Eros al servicio del instinto de la muerte y la vida es realmente solo un largo «regreso a la muerte»?[15]. Las pruebas en contra son suficientemente fuertes y el regreso es lo suficientemente largo para permitir la hipótesis opuesta. Eros es definida como la gran fuerza universal que preserva la vida[16]. La relación última entre Eros y Tanatos permanece oscura.

Si Eros y Tanatos resultan así los dos instintos básicos cuya ubicua presencia y continua fusión (y de fusión) caracterizan el proceso de la vida, esta teoría de los instintos es mucho más que una nueva formulación de los conceptos freudianos anteriores. El psicoanálisis ha subrayado correctamente que la última

metapsicología de Freud está basada en un concepto esencialmente nuevo de los instintos; los instintos ya no son definidos en términos de su origen y su función orgánica, sino como una fuerza determinante que otorga al proceso de la vida una «dirección» (*Richtung*) definida, considerándolos como «principios de la vida». Los términos *instintos, principio, regulación* están siendo asimilados. «La rígida oposición entre un aparato mental regulado por ciertos principios, por un lado, y los instintos penetrando al aparato desde afuera, por otro, no podía ser mantenida ya»[17]. Más aún, la concepción *dualista* de los instintos, que empezó a ser dudosa desde la introducción del narcisismo, es tratada ahora desde una dirección muy diferente. Con el reconocimiento de los componentes libidinales de los instintos del ego, se hizo prácticamente imposible «señalar cualquier instinto fuera de los libidinales»[18], encontrar cualesquiera impulsos instintivos que no «se revelaran a sí mismos como derivados de Eros»[19].

Esta imposibilidad de descubrir en la estructura instintiva primaria cualquier cosa que no sea Eros, el monismo de la sexualidad —una imposibilidad que, como veremos, es la marca de la verdad— parece convertirse ahora en su opuesto: en un monismo de la muerte. Por supuesto, el análisis de la compulsión repetitiva y regresiva, y «esencialmente» los constituyentes sádicos de Eros, restauran la maltratada concepción dualista: el instinto de la muerte llega a ser, por derecho propio, el compañero de Eros en la estructura instintiva primaria, y la perpetua lucha entre los dos constituye la dinámica primaria. Sin embargo, el descubrimiento de la común «naturaleza conservadora» de los instintos milita contra la concepción dualista y conserva la metapsicología final de Freud en este estado de suspensión y profundidad que la hace una de las grandes aventuras intelectuales en la ciencia del hombre. La *pregunta sobre el origen común* de los dos instintos básicos no puede ser silenciada ya. Fenichel señaló[20] que el mismo Freud dio un paso decisivo en esta dirección asumiendo la existencia de una «energía desplazable, que es en sí misma neutral, pero i-s capaz de

unir sus fuerzas, ya sea con un impulso erótico o con uno destructivo» —con el instinto de la vida o el de la muerte—. La muerte nunca había sido llevada con tanta firmeza hacia la esencia de la vida; pero tampoco había llegado a estar tan cerca de Eros. Fenichel formula la pregunta decisiva sobre si la antítesis de los instintos de Eros y de la muerte no es la «diferenciación de una raíz originariamente común». Sugiere que los fenómenos agrupados juntos como el instinto de la muerte pueden ser tomados como la expresión de un principio «válido para todos los instintos», un principio que en el curso de su desarrollo, «puede haber sido modificado… por influencias externas»[21]. Más aún, SI la «compulsión regresiva» en toda la vida orgánica está luchando por una quietud integral, si el Principio del Nirvana es la base del principio del placer, la necesidad la muerte aparece bajo una luz completamente nueva. El instinto de la muerte es destructividad no por sí misma, sino para el alivio de una tensión. El descenso hacia la muerte es una huida inconsciente del dolor y la necesidad. Es una expresión de la eterna lucha contra el sufrimiento y la represión. Y el mismo instinto de la muerte parece ser afectado por los cambios históricos que afectan esta lucha. La explicación ulterior del carácter histórico de los instintos requiere colocarlos dentro del *nuevo concepto de la persona* que corresponde a la última versión de la teoría de los instintos de Freud.

Las principales «bases» de la estructura mental son designadas ahora como el *id*, el *ego* y el *superego*. La base fundamental, más antigua y amplia, es el id, el dominio del inconsciente, de los instintos primarios. El id está libre de las formas y principios que constituyen al individuo consciente, social. No se ve afectado por el tiempo ni perturbado por contradicciones; no conoce «valores, ni el bien y el mal, ni tiene moral»[22]. No aspira a la autoconservación[23]: sólo lucha por la satisfacción de sus necesidades instintivas, de acuerdo con el principio del placer[24].

Bajo la influencia del mundo exterior (el medio ambiente), una parte del id que está dotada con los órganos necesarios para la

recepción de los estímulos y su protección, se desarrolla gradualmente como el *ego*. Es el «mediador» entre el id y el mundo exterior. La percepción y la conciencia son sólo la más pequeña y «más superficial» parte del ego, la parte topográficamente más cercana al mundo exterior; pero gracias a esta serie de instrumentos (el «sistema perceptivo consciente») el ego mantiene su existencia, observando y probando la realidad, tomando y conservando una «verdadera imagen» de ella, adaptándose a la realidad y alterándola de acuerdo con su propio interés. Así, el ego tiene la tarea de «representar el mundo externo ante el id, y por tanto de salvarlo; porque el id, luchando ciegamente por gratificar sus instintos, sin tomar en cuenta el poder superior de las fuerzas exteriores, no podría de otro modo escapar a la aniquilación»[25]. Al realizar esta tarea, la principal función del ego es coordinar, alterar, organizar y controlar los impulsos instintivos del id para minimizar los conflictos con la realidad: reprimir los impulsos que son incompatibles con la realidad, «reconciliar» a otros con la realidad cambiando su objeto, retrasando o desviando su gratificación, transformando su forma de gratificación, uniéndolos con otros impulsos, y así sucesivamente. De este modo, el ego «destrona al principio del placer, que ejerce un indiscutible imperio sobre los procesos en el id, y lo sustituye por el principio de la realidad, que ofrece mayor seguridad y más amplias posibilidades de éxito».

A pesar de sus importantes funciones, que aseguran la gratificación instintiva a un organismo que de otro modo casi seguramente sería destruido o se destruiría a sí mismo, el ego conserva su marca de nacimiento como un «producto» del id. En relación con el id, los procesos del ego permanecen como *procesos secundarios*. Nada aclara mejor las funciones dependientes del ego que la primera formulación de Freud en el sentido de que todo pensamiento «es meramente un rodeo del recuerdo de la gratificación… a la idéntica catexis de la misma memoria, a la que se debe llegar una vez más por el camino de las experiencias motoras»[26]. El recuerdo de la gratificación está en el origen de todo

pensamiento, y el impulso de recuperar la gratificación pasada es el poder impulsor oculto detrás del proceso del pensamiento. Debido a que el principio de la realidad hace de este proceso una interminable serie de «rodeos», el ego experimenta la realidad como predominantemente hostil, y la actitud del ego es predominantemente de «defensa». Pero, por otro lado, puesto que la realidad, a través de estos rodeos, provee la gratificación (aunque sólo una gratificación «modificada»), el ego tiene que rechazar aquellos impulsos que, si fueran gratificados, destruirían su vida. La defensa del ego es, así, una lucha con dos frentes.

En el curso del desarrollo del ego se levanta otra «entidad» mental: el *superego*. Este se origina en la larga dependencia del infante a sus padres: la influencia paternal permanece en el centro del superego. Subsecuentemente, cierto número de influjos sociales y culturales son asimilados por el superego, hasta que éste se afirma como el poderoso representante de la moral establecida y «lo que la gente llama las cosas 'más importantes' en la vida humana». Ahora, las restricciones externas que, primero los padres y luego otros cuerpos sociales, han impuesto sobre el individuo son «introyectadas» en el ego y llegan a ser su «conciencia»: de ahí en adelante, el sentido de culpa —la necesidad de ser castigado generada por las transgresiones o por el deseo de transgredir estas restricciones (especialmente en la situación edipiana)— atraviesa la vida mental. «Como regla, el ego desarrolla represiones al servicio y por mandato de su superego»[27]. Sin embargo, las represiones llegan a ser pronto inconscientes, automáticas como quien dice, así que una «gran parte» del sentido de culpa permanece inconsciente.

Franz Alexander habla de la «transformación de la condenación consciente, que depende de las percepciones (y juicios), en un proceso inconsciente de represión»; asume una tendencia hacia una disminución de la energía psíquica móvil en una «forma tónica» —*la corporeización de la psique*[28]. Este desarrollo, por medio del cual las luchas, originariamente conscientes, con las demandas de la realidad (los padres y sus sucesores durante la formación del

superego) son transformadas en reacciones inconscientes automáticas, es de una importancia absoluta en el curso de la civilización. El principio de la realidad se afirma a sí mismo mediante un retroceso del ego consciente en una dirección significativa: el desarrollo autónomo de los instintos es congelado, y su modelo es fijado en el nivel de la infancia. La adherencia a un *statu quo ante* es implantada en la estructura instintiva. El individuo llega a ser instintivamente re-accionario —tanto en el sentido literal como en el figurativo. Ejerce contra sí mismo, inconscientemente, una severidad que ha sido apropiada para un nivel infantil de su desarrollo, pero que desde mucho tiempo atrás ha llegado a ser superada a la luz de las potencialidades racionales de la madurez (individual y social)[29]. El individuo se castiga a sí mismo (y entonces es castigado) por acciones que no ha realizado o que ya no son incompatibles con la realidad civilizada, con el hombre civilizado.

Así, el superego no sólo refuerza las demandas de la realidad, sino también aquéllas de una realidad pasada. Gracias a estos mecanismos inconscientes, el desarrollo mental se retrasa en relación con el desarrollo real, o (puesto que el primero en sí mismo un factor del último) retrasa el desarrollo real, niega sus potencialidades en nombre del pasado. El pasado revela así su doble función en la configuración del individuo —y su sociedad—. Recordando el dominio del principio del placer original, donde la liberación del deseo era una necesidad, el id lleva hacia adelante, consigo, los rasgos recordados de este estado, dentro de todo futuro presente: proyecta el pasado hacia el futuro. Sin embargo, el superego, también inconsciente, rechaza en el futuro esta aspiración instintiva, en nombre de un pasado que ya no es uno de satisfacción integral, sino de amarga adaptación a un presente punitivo. Filogenéticamente y ontogenéticamente, con el progresa de la civilización y el crecimiento del individuo, los rastros recordados de la unidad entre la libertad y la necesidad, llegan a estar sumergidos en la aceptación de la necesidad de la falta de libertad; racional y

racionalizada, la memoria, en sí misma, se inclina ante el principio de la realidad.

El principio de la realidad sustenta al organismo en el mundo exterior. En el caso del organismo humano, éste es un mundo *histórico*. El mundo exterior enfrentado por el ego en crecimiento es en todo nivel una específica organización sociohistórica de la realidad, que afecta la estructura mental a través de agencias o agentes sociales específicos. Se ha argüido que el concepto de Freud del *principio de la realidad* oblitera este hecho convirtiendo las contingencias históricas en necesidades biológicas: su análisis de la transformación represiva de los instintos bajo el impacto del principio de la realidad generaliza, convirtiendo una específica forma histórica de la realidad en la realidad pura y simple. Esta crítica es válida, pero su validez no anula la verdad en la generalización de Freud en el sentido de que una organización represiva de los instintos yace bajo *todas* las formas históricas del principio de la realidad en la civilización. Si él justifica la organización represiva de los instintos por la irreconciliabilidad entre el principio del placer original y el principio de la realidad, también expresa el hecho histórico de que la civilización ha progresado como *dominación* organizada. Este conocimiento guía toda su construcción filogenética, que deriva a la civilización del reemplazamiento del despotismo patriarcal de la horda original por el despotismo internalizado del clan de hermanos. Precisamente porque toda la civilización ha sido dominación organizada, el desarrollo histórico asume la dignidad y la necesidad de un desarrollo biológico universal. El carácter «ahistórico» de los conceptos freudianos contiene, así, los elementos de su opuesto: su sustancia histórica debe ser recapturada, pero no agregándole algunos factores sociales (como lo hacen las escuelas neofreudianas «culturales»), sino desenvolviendo sus propios contenidos. En este sentido, nuestra discusión subsecuente es una «extrapolación» que se deriva de las teorías, nociones y proposiciones de Freud, implicadas en su obra sólo en una forma

diluida, en la que los procesos históricos aparecen como procesos naturales (biológicos).

Terminológicamente, esta extrapolación exige una duplicación de los conceptos: los términos freudianos, que no hacen ninguna diferencia adecuada entre las vicisitudes biológicas y las sociohistóricas de los instintos, deben aparearse con términos correspondientes que denoten el componente sociohistórico específico. En seguida vamos a presentar dos de esos términos:

a)[*] *Represión excedente*: las restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la represión (básica): las «modificaciones» de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización.

b)[**] *Principio de actuación*: la forma histórica prevaleciente del *principio de la realidad*.

Detrás del principio de la realidad yace el hecho fundamental de la ananke o escasez (*scarcity, Lebensnot*), que significa que la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo. En otras palabras, que, para ser posible la satisfacción necesita siempre un *trabajo*, arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer esas necesidades. Por la duración del trabajo, que ocupa prácticamente la existencia entera del individuo maduro, el placer es «suspendido» y el dolor prevalece. Y puesto que los impulsos instintivos básicos luchan porque prevalezca el placer y no haya dolor, el principio del placer es incompatible con la realidad, y los instintos tienen que sobrellevar una regimentación represiva.

Sin embargo, este argumento, que aparece mucho en la metapsicología de Freud, es falaz en tanto que se aplica al *hecho* bruto de la escasez, cuando en realidad es consecuencia de una *organización* específica de la escasez, y de una actitud existencial

específica, reforzada por esta organización. La escasez prevaleciente ha sido organizada, a través de la civilización (aunque de muy diferentes maneras), de tal modo que no ha sido distribuida colectivamente de acuerdo con las necesidades individuales, ni la obtención de bienes ha sido organizada para satisfacer mejor las necesidades que se desarrollan en el individuo. En lugar de esto, la *distribución* de la escasez, lo mismo que el esfuerzo por superarla (la forma de trabajo), ha sido *impuesta* sobre los individuos —primero por medio de la mera violencia, subsecuentemente por una utilización del poder más racional—. Sin embargo, sin que importe cuán útil haya sido para el progreso del conjunto, esta racionalización permaneció como la razón de la dominación, y la conquista gradual de la escasez estaba inextricablemente unida con el interés de la dominación y conformada por él. La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división social del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada. Esta dominación no excluye el progreso técnico, material e intelectual, pero sólo lo concibe como un producto inevitable de las circunstancias, mientras busca preservar la escasez, la necesidad y la restricción irracionales.

Los diferentes modos de dominación (del hombre y la naturaleza) dan lugar a varias formas históricas del principio de la realidad. Por ejemplo: una sociedad en la que todos los miembros trabajan normalmente para vivir requiere otras formas de represión que una sociedad en la que el trabajo es la obligación exclusiva de un grupo específico. Similarmente, la represión será diferente en una magnitud y un grado equivalentes al hecho de que la producción social esté orientada por el consumo individual o por la ganancia; al hecho de que prevalezca una economía de mercado o

una economía planificada; al hecho de que la propiedad sea privada o colectiva. Estas diferencias afectan la esencia del principio de la realidad, porque cada forma del principio de la crealidad debe expresarse concretamente en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la requerida «modificación» de los instintos. Este «cuerpo» del principio de la realidad es diferente en los distintos niveles de la civilización. Más aún, aunque cualquier forma del principio de la realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación son los que llamamos represión excedente.

Por ejemplo: las modificaciones y desviaciones de la energía instintiva necesarias para la preservación de la familia patriarcal monogámica, o para la división jerárquica del trabajo, o para el control público sobre la existencia privada del individuo son ejemplos de represión excedente que pertenecen a las instituciones de un principio de la realidad *particular*. Ellas son agregadas a las restricciones básicas (filogenéticas) de los instintos que marcan el desarrollo del hombre desde el animal humano hasta el *animal sapiens*. El poder para restringir y guiar los impulsos instintivos, para convertir las necesidades biológicas en necesidades y deseos individuales, aumenta antes que disminuye la gratificación: la «mediatización» de la naturaleza, el rompimiento de su compulsión, es la forma humana del principio del placer. Esas restricciones de los instintos pueden haber sido reforzadas primero por la escasez y por la prolongada dependencia del animal humano, pero han llegado a ser el privilegio y la distinción del hombre, y lo han hecho capaz de transformar la ciega urgencia de la satisfacción de la necesidad en gratificación buscada[30].

La «contención» de los impulsos sexuales parciales, el progreso hacia la genitalidad, pertenece a este cimiento básico de la represión, que hace posible el placer intensificado: la maduración del organismo implica la maduración normal y natural del placer. Sin embargo, el dominio de los impulsos instintivos puede ser empleado también *contra* la gratificación; en la historia de la civilización, la represión básica y la represión excedente han estado inextricablemente entrelazadas y el progreso normal hacia la genitalidad ha sido organizado de tal manera que los impulsos parciales y sus «zonas» fueron desexualizados casi por completo para adaptarlos a las exigencias de una organización social específica de la existencia humana, Las vicisitudes de los «sentidos inmediatos» (el olfato y el gusto) proveen un buen ejemplo de la interrelación entre la represión básica y la represión sobrante. Freud pensó que «los elementos coprofílicos en el instinto han demostrado ser incompatibles con nuestras ideas estéticas, quizá desde la época en la que el hombre desarrolló una postura erecta y así alejó del suelo su órgano del olfato»[31]. Sin embargo, hay otro aspecto del subyugamiento de los sentidos inmediatos en la civilización: sucumbieron a los rígidamente protegidos tabús contra los placeres demasiado intensos corporalmente. El placer del olfato y del gusto es «mucho más corporal, físico, y por tanto, más análogo al placer sexual, de lo que lo es el más sublime placer provocado por el sonido y el menos corporal del todos los placeres, la contemplación de algo bello»[32]. El olfato y el oído dan, como quien dice, un placer insublimado *per se* (y también un disgusto irreprimido). Relacionan (y separan) a los individuos inmediatamente, sin que intervengan las formas convencionalizadas de la conciencia, la moral y la estética. Un poder tan inmediato es incompatible con la efectividad de la *dominación* organizada, es incompatible con una sociedad que «tiende a separar a la gente, a poner distancias entre ellas y a prevenir las relaciones espontáneas y las expresiones de tipo animal 'naturales' en tales relaciones»[33]. El placer de los sentidos inmediatos actúa en las zonas erógenas del cuerpo —y lo hace sólo

por el gusto del placer—. Su desarrollo irreprimido erotizaría al organismo hasta tal grado que actuaría contrariamente a la desexualización del organismo necesaria para la utilización social de éste como un instrumento de trabajo.

A lo largo de la historia de la civilización que conocemos, las restricciones instintivas, reforzadas por la escasez, han sido intensificadas por las restricciones reforzadas por la distribución jerárquica de la escasez y el trabajo; el interés de la dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad. El principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización, cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo. Freud parece reconocer este hecho cuando compara la actitud de la civilización ante la sexualidad con la de una tribu o una sección de la población «que ha obtenido el poder y está explotando al resto para su propio provecho. El temor a una revuelta entre los oprimidos llega a ser entonces un motivo para imponer regulaciones todavía más estrictas»[34].

La modificación de los instintos bajo el principio de la realidad afecta al instinto de la vida tanto como al instinto de la muerte; pero el desarrollo del último sólo llega a ser completamente comprensible a la luz del desarrollo del instinto de la vida, y por tanto, de la *organización* represiva de la sexualidad. El instinto sexual está marcado con el sello del principio de la realidad. Su organización culmina con la sujeción de los instintos sexuales parciales a la primacía de la genitalidad, y con su subyugación a la función de la procreación. El proceso abarca la separación de la libido de nuestro propio cuerpo para dirigirla hacia un objeto ajeno del sexo opuesto (el dominio del narcisismo primario y secundario). La gratificación de los instintos parciales y de la genitalidad no procreativa están, de acuerdo con su grado de independencia, convertidas en tabús como perversiones, sublimadas o transformadas en subsidiarios de la sexualidad procreativa. Más aún; esta última, en la mayor parte de las civilizaciones, está canalizada dentro de instituciones

monogámicas. Esta organización da lugar a una restricción cualitativa y cuantitativa de la sexualidad: la unificación de los instintos parciales y su subyugación a la función procreativa altera la naturaleza misma de la sexualidad: de un «principio» autónomo que gobierna todo el organismo es convertida en una función temporaria especializada, en un medio en lugar de un fin. Dentro de los términos en que el principio del placer gobierna los instintos sexuales «sin organizar», la reproducción es meramente un «producto casual». El contenido primario de la sexualidad es la «función de obtener placer de las zonas del cuerpo»; esta función sólo «subsecuentemente es puesta al servicio de la reproducción»[35]. Freud subraya una y otra vez que sin su organización para tal servicio, la sexualidad impediría todas las relaciones no sexuales y por tanto todas las relaciones sociales civilizadas —inclusive en el nivel de la genitalidad heterosexual madura:

> …El conflicto entre la civilización y la sexualidad es provocado por la circunstancia de que el amor sexual es una relación entre dos personas, en las que una tercera sólo puede ser superflua o perturbadora, y en cambio la civilización está fundada en las relaciones entre grupos de personas más vastos. Cuando una relación amorosa está en su máxima altura no deja espacio para ningún otro interés en el mundo de alrededor; la pareja de amantes es suficiente en sí misma, ni siquiera necesita al niño que tengan en común para ser felices[36].

Y antes, discutiendo la diferencia entre el instinto sexual y el de autoconservación, Freud señala las fatales implicaciones de la sexualidad:

> Es innegable que el ejercicio de esta función no siempre trae ventajas al individuo, como lo hacen sus otras actividades, sino que por el gusto de un grado de placer excepcionalmente alto, él se ve envuelto por esta función en peligros que exponen su vida y muy a menudo se la exigen[37].

Pero ¿cómo puede justificar esta interpretación de la sexualidad como una fuerza esencialmente explosiva en conflicto con la civilización la definición de Eros como el esfuerzo «para combinar sustancias orgánicas dentro de más largas unidades»[38]. para «establecer unidades cada vez más grandes y preservarlas así —en una palabra, «reunidas»—?[39]. ¿Cómo puede la sexualidad llegar a ser el probable «sustituto» del «instinto hacia la perfección»[40], el poder que «mantiene unido todo en el mundo»?[41]. ¿Cómo puede unirse la noción del carácter asocial de la sexualidad con la «suposición de que las relaciones amorosas (o para usar una expresión más neutral, los lazos emocionales) también constituyen la esencia de la voluntad de asociarse»?[42]. La contradicción aparente no se resuelve atribuyendo las connotaciones explosivas al primer concepto de sexualidad y las constructivas a Eros —porque este último incluye a ambas—. En *El malestar en la cultura*, inmediatamente después del pasaje, citado antes, Freud une los dos aspectos. «En ningún otro caso Eros revela el centro de su ser, su propósito de hacer uno a partir de muchos; pero cuando lo ha alcanzado del modo proverbial, a través del amor de dos seres humanos, no desea ir más allá». Ni tampoco puede eliminarse la contradicción localizando la fuerza cultural constructiva de Eros sólo en las formas sublimadas de sexualidad: de acuerdo con Freud, el impulso hacia unidades cada vez mayores pertenece a la naturaleza biológica orgánica de Eros mismo.

A esta altura de nuestra interpretación, antes que tratar de reconciliar los dos aspectos contradictorios de la sexualidad,

sugerimos que ellos reflejan la irreconciliada tensión interior en la teoría de Freud; contra esta noción del conflicto «biológico» inevitable entre el principio del placer y el principio de la realidad, entre la sexualidad y la civilización, milita la idea del unificante y gratificador poder de Eros, encadenado y consumido en una civilización enferma. Esta idea implicaría que el Eros *libre* no impide la existencia de relaciones sociales civilizadas duraderas; que repele sólo la organización sobre-represiva de relaciones sociales bajo un principio que es la negación del principio del placer. Freud se permitió a sí mismo la imagen de una civilización que consistiera en parejas de individuos «libidinalmente satisfechos en el otro, y ligados a todos los demás por el trabajo y los intereses comunes»[43]. Pero agrega que un nivel tan «deseable» no existe y nunca ha existido; que la cultura «exige una pesada tasa de libido voluntariamente inhibida, y que las pesadas restricciones sobre la vida sexual son inevitables». Encuentra la razón del «antagonismo contra la sexualidad» de la cultura en los instintos agresivos profundamente unidos a la sexualidad, que tratan una y otra vez de destruir la civilización y obligan a la cultura «a llamar a todo posible refuerzo» contra ellos. «De ahí el sistema de métodos por medio de ¡os cuales la humanidad debe ser llevada a las identificaciones y las relaciones amorosas inhibidas con un propósito; de ahí las restricciones de la vida sexual»[44]. Pero, nuevamente, Freud demuestra que este sistema represivo no resuelve realmente el conflicto. La civilización se sumerge en una dialéctica destructiva: las perpetuas restricciones de Eros debilitan finalmente los instintos de la vida y así fortalecen y liberan a las mismas fuerzas contra las que fueron llamadas a luchar —las fuerzas de la destrucción—. Esta dialéctica, que constituye el centro todavía inexplorado e inclusive convertido en tabú de la metapsicología de Freud será explorada más adelante; ahora, usaremos la concepción antagónica de Eros de Freud para dilucidar las formas de represión específicamente históricas impuestas por el principio de la realidad establecido.

Al introducir el término *represión excedente* hemos enfocado la discusión en las instituciones y relaciones que constituyen el «cuerpo» social del principio de la realidad. Este no sólo representa las diversas manifestaciones externas de un único e inalterable principio de la realidad, sino que transforman el principio de la realidad en sí mismo. Consecuentemente, en nuestro intento de elucidar la magnitud y los límites de la represión prevaleciente en la civilización contemporánea, tendremos que describirla en términos específicos del principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de esta civilización. Lo designamos como el *principio de actuación* para subrayar que bajo su dominio la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Desde luego, éste no es el único principio de la realidad histórico: otras formas de organización social no solamente han prevalecido en las culturas primitivas, sino que también sobreviven en el período moderno.

El principio de actuación, que es el que corresponde a una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión, presupone un largo desarrollo durante el cual la dominación ha sido cada vez más racionalizada: el control sobre el trabajo social reproduce ahora a la sociedad en una escala más amplia y bajo condiciones cada vez más favorables. Durante un largo tiempo, los intereses de la dominación y los intereses del conjunto coinciden: la provechosa utilización del aparato productivo satisface las necesidades y facultades de los individuos. Para una vasta mayoría de la población, la magnitud y la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir. Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan *enajenados*. Ahora el trabajo ha llegado a ser general

y, por tanto, tiene las restricciones impuestas sobre la libido: el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer. La libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos.

Sin embargo —y este punto es decisivo—, la energía instintiva que es desviada así no se suma a los instintos agresivos (sin sublimar) porque su utilización social (en el trabajo) sostiene e inclusive enriquece la vida del individuo. Las restricciones impuestas sobre la libido se hacen más racionales conforme son más universales, conforme cubren de una manera más completa el conjunto de la sociedad. Operan sobre el individuo como leyes externas objetivas y como una fuerza internalizada: la autoridad social es absorbida por la «conciencia» y por el inconsciente del individuo y actúa de acuerdo con sus propios deseos, su moral y para su satisfacción. Dentro del desarrollo «normal» el individuo vive su represión «libremente» como su propia vida: desea lo que se supone que debe desear; sus gratificaciones son provechosas para él y para los demás; es razonable y hasta a menudo exuberantemente feliz. Esta felicidad, que tiene lugar en parte durante las horas de ocio entre los días o las noches de trabajo, pero también algunas veces durante el trabajo, le permite continuar su actuación, que a su vez perpetúa su trabajo y el de los demás. Su actuación erótica es puesta en la misma línea que su actuación social. La represión desaparece en el gran orden objetivo de las cosas, que recompensa más o menos adecuadamente a los individuos sometidos y, al hacerlo, reproduce más o menos adecuadamente a la sociedad como conjunto.

El conflicto entre la sexualidad y la civilización se despliega con este desarrollo de la dominación. Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del

trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originalmente es y desea ser. La distribución del *tiempo* juega un papel fundamental en esta transformación. El hombre existe sólo *parte* del tiempo, durante los días de trabajo, como un instrumento de la actuación enajenada; el resto del tiempo es libre para sí mismo. (Si el día medio de trabajo, incluyendo la preparación y la transportación, es de diez horas, y si las necesidades biológicas de dormir y alimentarse requieren otras diez horas, el tiempo libre será de cuatro horas en cada veinticuatro durante la mayor parte de la vida del individuo). Este tiempo libre estará potencialmente disponible para el placer. Pero el principio del placer que gobierna el id está fuera del tiempo también, en el sentido de que milita contra el desmembramiento temporal del placer, contra su distribución en pequeñas dosis separadas. Una sociedad gobernada por el principio de actuación debe imponer, por necesidad, tal distribución porque el organismo debe ser entrenado para la enajenación en sus mismas raíces: *el ego del placer*[45]. Este debe aprender a olvidar su exigencia de una gratificación fuera del tiempo y sin sentido utilitario, por la «eternidad del placer». Más aún, partiendo del día de trabajo, la enajenación y la regimentación se esparcen sobre el tiempo libre. Tal coordinación no tiene que ser, y normalmente no lo es, reforzada desde afuera por los agentes de la sociedad. El control básico del ocio es logrado por la duración del día de trabajo mismo, por la aburrida y mecánica rutina del trabajo enajenado; éste requiere que el ocio sea una pasiva relajación y una recreación de energía para el trabajo. Sólo en el último nivel de la civilización industrial, cuando el crecimiento de la productividad amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva, la técnica de la manipulación en masa ha tenido que desarrollar una industria de la diversión que controla directamente el tiempo de ocio, o el estado ha tomado directamente la tarea de reforzar tales controles[46]. El individuo no debe ser dejado solo. Porque, dueño de sí mismo, y ayudado por un libre, inteligente conocimiento de las potencialidades de la liberación

de la realidad de la represión, la energía libidinal generada por el id presionaría contra sus aún más ultrajantes limitaciones y luchará por abarcar un campo todavía más amplio de relaciones existenciales, haciendo explotar, por tanto, el ego de la realidad y sus actuaciones represivas.

La organización de la sexualidad refleja las características básicas del principio de actuación y su organización de la sociedad. Freud subraya el aspecto de centralización. Este es esencialmente operativo en la «unificación» de los diversos objetos de los instintos parciales en un solo objeto libidinal del sexo opuesto y en el establecimiento de la supremacía genital. En ambos casos, el proceso unificador es represivo —esto es: los instintos parciales no se desarrollan libremente dentro de un «más alto» nivel de gratificación que preserva sus objetivos, sino que son mutilados y reducidos a funciones subalternas—. Este proceso logra la desexualización del cuerpo socialmente necesaria: la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo, dejando casi todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo. La reducción temporal de la libido es suplementada, así, por su reducción espacial.

Originalmente, los instintos sexuales no tienen limitaciones temporales y espaciales extrínsecas en su objeto y su sujeto: la sexualidad es por naturaleza «polimorfa perversa». La organización social de los instintos sexuales convierte en tabús como *perversiones* prácticamente todas sus manifestaciones que no sirven o preparan para la función procreativa. Sin las más severas limitaciones, ellas contraatacarían a la sublimación, de la que depende el crecimiento de la cultura. De acuerdo con Fenichel, «los impulsos pregenitales son el objeto de la sublimación» y la primacía genital es su prerrequisito[47]. Freud se preguntó por qué el tabú sobre la perversión es mantenido con tan extraordinaria rigidez. Llegó a la conclusión de que nadie puede olvidar que las perversiones no son meramente detestables, sino también algo monstruoso y aterrador: «como si ejercitaran una influencia

seductora: como si en el fondo una secreta envidia de aquellos que gozan con ellas tuviera que ser estrangulada»[48]. Las perversiones parecen dar una *promesse de honheur* más grande que la de la sexualidad «normal». ¿Cuál es la fuente de su promesa? Freud subrayó el carácter «exclusivo» de las desviaciones de la normalidad, su repudio del acto sexual procreativo. Las perversiones expresan así la rebelión contra la subyugación de la sexualidad al orden de la procreación y contra las instituciones que garantizan este orden./La teoría psicoanalítica ve en las prácticas que excluyen o previenen la procreación una oposición contra la obligación de continuar la cadena de reproducción y por tanto de la dominación paternal; un intento de prevenir la «reaparición del padre»[49]. Las perversiones parecen rechazar el completo esclavizamiento del ego del placer por el ego de la realidad. Exigiendo libertad instintiva en un mundo de represión, a menudo están caracterizadas por un fuerte repudio de ese sentimiento de culpa que acompaña a la represión sexual[50].

Gracias a su rebelión contra el principio de actuación en nombre del principio del placer, las perversiones muestran una profunda afinidad con la fantasía, como la actividad mental que «fue conservada libre de las condiciones de la realidad y permaneció subordinada sólo al principio del placer»[51]. La fantasía no sólo juega un papel constitutivo en las manifestaciones perversas de la sexualidad[52]; como imaginación artística, también liga las perversiones con las imágenes integrales de libertad y gratificación. En un orden represivo, que refuerza la ecuación entre normal, socialmente útil y bueno, las manifestaciones del placer por sí mismo deben aparecer como *fleurs du mal*. Contra una sociedad que emplea la sexualidad como medio para un final útil, las perversiones desarrollan la sexualidad como un fin en sí mismo: así se sitúan a sí mismas fuera del dominio del principio de actuación y desafían su misma base. Establecen relaciones libidinales que la sociedad debe aislar porque amenazan con invertir el proceso de la civilización que convirtió el organismo en un instrumento de trabajo.

Son símbolos de lo que tiene que ser suprimido para que la supresión pueda prevalecer y organizar una más eficaz dominación del hombre y la naturaleza —son un símbolo de la destructiva identidad entre la libertad y la felicidad—. Más aún, permitir la práctica de perversiones pondría en peligro la reproducción ordenada no sólo del poder de trabajo, sino quizá inclusive de la humanidad. La fusión de Eros y el instinto de la muerte, precaria inclusive en la existencia humana normal, parece separarse en esas condiciones más allá del punto de peligro, Y la separación de la fusión hace manifiesto el componente erótico del instinto de la muerte y el componente fatal en el instinto sexual. Las perversiones sugieren la identidad última de Eros y el instinto de la muerte, o la sumisión de Eros al instinto de la muerte. La tarea cultural (¿la tarea vital?) de la libido —o sea, hacer el «instinto destructivo inofensivo»—[53] llega a ser aquí totalmente inútil: el impulso instintivo, en busca de una última e integral satisfacción, regresa del principio del placer al principio del Nirvana. La civilización ha reconocido y sancionado este supremo peligro: admira la convergencia del instinto de la muerte y Eros en las creaciones altamente sublimadas (y monogámicas) de la *Liebestod*, y en cambio proscribe las expresiones menos completas, pero más realistas de Eros como un fin en sí mismo.%

No existe una organización social del instinto de la muerte paralela a la de Eros: la misma profundidad en la que el instinto opera lo protege de tal organización sistemática y metódica: sólo algunas de sus manifestaciones derivadas son susceptibles de ser controladas. Como un componente de la gratificación sadomasoquista, cae dentro de los estrictos tabúes sobre las perversiones. Sin embargo, el progreso total de la civilización es hecho posible sólo mediante la transformación y utilización del instinto de la muerte y sus derivados. La desviación de la destructividad original del ego al mundo exterior alimenta el progreso técnico, y el uso del instinto de la muerte para la formación del superego logra la sumisión punitiva del ego del placer al principio

de la realidad y asegura la moral civilizada. En esta transformación, el instinto de la muerte es puesto al servicio de Eros; los impulsos agresivos proveen energía para la continua alteración, dominio y explotación de la naturaleza para el provecho de la humanidad, Al atacar, dividir, cambiar, pulverizar las cosas y los animales (y, periódicamente, también a los hombres), el hombre extiende su dominación sobre el mundo y avanza a niveles aún más ricos de civilización. Pero la civilización conserva la marca de su mortal componente:

> …nos vemos casi obligados a aceptar la horrible hipótesis de que en la misma estructura y sustancia de todos los esfuerzos humanos constructivos y sociales está envuelto el principio de la muerte, que no hay impulsos progresivos sin límites de fatiga, que en el intelecto no puede proveer ninguna defensa permanente contra un vigoroso barbarismo[54].

La destructividad socialmente canalizada revela una y otra vez su origen en un impulso que vence toda utilización. Detrás de los múltiples motivos racionales y racionalizados a favor de la guerra contra naciones y grupos enemigos, a favor de la destructiva conquista del tiempo, el espacio y el hombre, el mortal compañero de Eros se manifiesta en la persistente aprobación y participación de las víctimas[55].

«En la construcción de la personalidad el instinto de destrucción se manifiesta a sí mismo con mayor claridad en la formación del superego»[56]. Con toda seguridad, por su papel defensivo contra los impulsos «irrealistas» del id, por su función en la duradera conquista del complejo de Edipo, el superego construye y protege la unidad del ego, asegura su desarrollo bajo el principio de la realidad y trabaja así al servicio de Eros. Sin embargo, el superego consigue estos objetivos dirigiendo al ego contra su id, volviendo una parte de

los impulsos destructivos contra una parte de la personalidad —«dividiendo» la unidad de la personalidad como totalidad mediante la destrucción—; así, trabaja al servicio del antagonista del instinto de la vida. La destructividad interiormente dirigida, sin embargo, constituye el centro moral de la personalidad madura. La conciencia, la más apreciada institución moral del individuo civilizado, sale a la luz atravesada por el instinto de la muerte; el imperativo categórico, que el superego refuerza, permanece como un imperativo de autodestrucción, al tiempo que construye la existencia social de la personalidad. La obra de la represión pertenece tanto al instinto de la muerte como al de la vida. Normalmente su fusión es saludable, pero la prolongada severidad del superego amenaza constantemente este saludable equilibrio. «Conforme más reprime un hombre su agresividad contra los demás, más tiránico, esto es, agresivo, llega a ser su ego ideal… y más intensas llegan a ser las tendencias agresivas de su ego ideal contra su ego»[57]. Conducido al extremo, en la melancolía, «una pura cultura del instinto de la muerte» puede tomar el mando en el superego: puede llegar a ser un «lugar de reunión para los instintos de la muerte»[58]. Pero este peligro extremo tiene sus raíces en la situación *normal* del ego. Puesto que el trabajo del ego da por resultado una

> …liberación de los instintos agresivos en el superego, su lucha contra la libido está expuesta a los peligros del maltratado y la muerte. Al sufrir bajo los ataques del superego, o quizá inclusive sucumbir a ellos, el ego se enfrenta a un destino semejante al de los protozoarios que son destruidos por los productos de desintegración que ellos mismos han creado[59].

Y Freud agrega que «desde el punto de vista económico (mental) la moral que funciona en el superego parece ser un

producto de desintegración similar».

Es dentro de este contexto donde la metapsicología de Freud llega a estar cara a cara con la fatal dialéctica de la civilización: el mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes. Para elucidar la relación entre la psicología individual de Freud y la teoría de la civilización, será necesario resumir la interpretación de la dinámica instinta en un nivel diferente: el filogenético.

III. EL ORIGEN DE LA CIVILIZACIÓN REPRESIVA (FILOGÉNESIS)

LA investigación sobre el origen de la represión lleva, hacia atrás, al origen de la represión instintiva, que ocurre durante la primera infancia. El superego es el heredero del complejo de Edipo. y la organización represiva de la sexualidad es dirigida principalmente contra sus manifestaciones pregenitales y perversas. Más aún, el «trauma del nacimiento» libera las primeras expresiones del instinto de la muerte —el impulso de regresar al Nirvana de la matriz— necesita los controles subsecuentes de este impulso. Es en el niño donde el principio de la realidad completa su trabajo con tal perfección y severidad que la conducta del individuo maduro es difícilmente algo más que una copia repetitiva de las experiencias y reacciones de la niñez. Pero las experiencias infantiles que llegan a ser traumáticas bajo el impacto de la realidad son pmndividuales, *genéricas*: con variaciones individuales, la prolongada dependencia del infante humano, la situación edipiana y la sexualidad pregenital pertenecen al *género* hombre. Más aún, la irrazonable severidad del superego de la personalidad neurótica, el sentido de culpa inconsciente y la necesidad inconsciente de castigo, parecen estar fuera de proporción en relación con los actuales impulsos «llenos de pecado» del individuo; la perpetuación y (como veremos) la intensificación del sentido de culpa atraviesa la madurez; la organización excesivamente represiva de la sexualidad no puede ser explicada adecuadamente en términos de los todavía ligeros

peligros de los impulsos individuales. Ni tampoco pueden ser explicadas adecuadamente las reacciones individuales a los primeros traumas por «lo que el individuo en sí mismo ha experimentado»; ellas se desvían de las experiencias individuales «de una manera que estaría mucho más de acuerdo con el hecho de que fueran reacciones a sucesos genéticos» y en general sólo pueden ser explicadas «a través de esa influencia»[1]. El análisis de la estructura mental de la personalidad es obligado, así, a regresar más allá de la infancia, a volver de la prehistoria del individuo a la del género. En la personalidad, de acuerdo con Otto Rank, opera un «sentido de culpa biológico» que representa las demandas de la especie. Los principios morales «que el niño mama de las personas responsables de su manutención durante los primeros años de su vida» reflejan «ciertos ecos filogenéticos del hombre primitivo»[2]. La civilización todavía esta determinada por la *herencia arcaica*, y esta herencia, como afirma Freud, incluye «no sólo disposiciones, sino también contenidos ideológicos, huellas de la memoria de las experiencias de generaciones anteriores». La psicología individual es así, *en sí misma*, psicológica de grupo, en tanto que el individuo mismo todavía tiene una identidad arcaica con las especies. Esta herencia arcaica es un puente sobre el «abismo que separa a la psicología individual de la psicología de masas»[3].

Esta concepción tiene implicaciones muy amplias para el método y la sustancia de la ciencia social. Apenas la psicología hace a un lado el velo ideológico y declina la construcción de la personalidad, es conducida a disolver el individuo: la personalidad autónoma de éste aparece como la manifestación congelada de la represión general de la humanidad. La autoconciencia y la razón que han conquistado y configurado el mundo histórico, lo han hecho sobre la imagen de la represión, interna y externa. Han trabajado como agentes de dominación; las libertades que han traído (y que son considerables) crecieron sobre el terreno de la esclavitud y han conservado la marca de su nacimiento. Estas son las perturbadoras implicaciones de la teoría de la personalidad de Freud. Al «disolver»

la idea de la personalidad el ego en sus componentes originales, la psicología descubre ahora los factores subindividuales y preindividuales (en su mayor parte inconscientes para el ego) que hacen realmente al individuo: revela el poder de lo universal en y sobre los individuos.

Esta exposición mina una de las fortificaciones ideológicas más sólidas de la cultura moderna: el concepto del individuo autónomo. La teoría de Freud se une en esto a los grandes esfuerzos críticos por disolver los conceptos sociológicos osificados dentro de su contenido histórico. Su psicología no se centra en la personalidad concreta y completa tal como existe en su medio ambiente, porque la existencia oculta, antes que revela, la esencia y la naturaleza de la personalidad. Es el resultado final de largos procesos históricos que están congelados en la red de entidades humanas e institucionales que configuran la sociedad, y este proceso define la personalidad y sus relaciones. Consecuentemente, para entenderlos como lo que realmente son, la psicología debe *descongelarlos* rastreando sus orígenes ocultos. Al hacerlo, la psicología descubre que las experiencias infantiles determinantes están unidas con las experiencias de las especies, que el individuo vive el destino universal de la humanidad. El pasado define el presente porgue la humanidad todavía no es dueña de su propia historia. Para Freud, el destino universal está en los impulsos instintivos, pero ellos mismos están sujetos a «modificaciones» históricas. En el principio está la experiencia de la dominación, simbolizada por el padre original —la situación edipiana extrema—. Esta nunca es superada por completo: el ego maduro de la personalidad civilizada preserva todavía la herencia arcaica del hombre.

Si esta dependencia del ego no se conserva en la mente, el acento cada vez mayor de las últimas obras de Freud sobre la autonomía del ego maduro puede ser falsamente utilizado como justificación para abandonar las concepciones más avanzadas del psicoanálisis —un paso hacia atrás que ha sido dado por la escuela cultural y la interpersonal—. En uno de sus últimos ensayos[4], Freud

propone que no todas las modificaciones del ego «son producto de los conflictos defensivos de la primera infancia»; sugiere que «el ego de cada individuo está dotado desde el principio de sus propias disposiciones y tendencias particulares», que existen «variaciones congenitales primarias en el ego». Sin embargo, esta nueva autonomía del ego parece transformarse en su opuesto: lejos de retractar el concepto de la dependencia esencial del ego de constelaciones genéricas preindividuales, Freud refuerza el papel de estas constelaciones en el desarrollo del ego. Ya que interpreta las variaciones congenitales del ego en términos de «nuestra herencia arcaica», y piensa que «*inclusive antes de que el ego exista*, sus subsecuentes líneas de desarrollo, tendencias y reacciones están ya determinadas»[5], En realidad, el aparente renacimiento del ego está acompañado por la acentuación de los «depósitos del desarrollo humano primitivo presentes en nuestra herencia arcaica». Cuando Freud infiere a partir de la estructura congenital del ego que la «diferenciación topográfica entre el ego y el id pierde gran parte de su valor para nuestra investigación», esta asimilación del ego y el id parece alterar el equilibrio entre las dos fuerzas mentales en favor del id, antes que del ego, en favor de los procesos genéricos antes que los individuales[6].

Ningún aspecto de la teoría de Freud ha sido más fuertemente rechazado que la idea de la supervivencia de la herencia arcaica —su reconstrucción de la prehistoria de la humanidad desde la horda original, a través del parricidio, hasta la civilización—. Las dificultades que trae consigo el intento de realizar una verificación científica e inclusive de lograr una consistencia lógica son obvias y quizá invencibles. Además, están reforzadas por los tabúes que las hipótesis freudianas violan tan eficazmente; Freud no nos lleva a la imagen de un paraíso que el hombre ha perdido por su pecado contra Dios, sino a la dominación del hombre por el hombre, establecida por un padre déspota muy terrenal y perpetuada por la fracasada e incompleta rebelión contra él. El «pecado original» fue contra el hombre —y no fue pecado porque fue cometido contra

alguien que era culpable a su vez—. Y esta hipótesis filogenética revela que la civilización madura está condicionada todavía por una arcaica inmadurez mental. El recuerdo de los impulsos y las acciones prehistóricas sigue persiguiendo a la civilización: el material reprimido regresa y el individuo es castigado todavía por impulsos dominados hace mucho y por acciones que no ha hecho desde mucho tiempo atrás.

Si la hipótesis de Freud no es corroborada por ninguna prueba antropológica, tendrá que ser descartada del todo, excepto por el hecho de que proyecta, en una secuencia de sucesos catastróficos, la dialéctica histórica de la dominación y a partir de ella elucida aspectos de la civilización inexplicados hasta entonces. Nosotros usamos la especulación antropológica de Freud sólo en este sentido: por su valor *simbólico*. Los sucesos arcaicos que la hipótesis estipula pueden estar para siempre más allá del campo de la comprobación antropológica: las citadas consecuencias de estos sucesos son hechos históricos, y su interpretación, a la luz de la hipótesis de Freud, les da una significado que se ha tratado con negligencia, pero que apunta hacia el futuro histórico. Si la hipótesis desafía el sentido común, reivindica, dentro de su desafío, una verdad que se ha entrenado a olvidar al sentido común.

En la construcción de Freud, el primer grupo humano fue establecido y sostenido en el mando por la fuerza de un individuo sobre todos los demás. En una época de la vida del género hombre, la vida fue organizada por la *dominación*. Y el hombre que logró dominar a los demás era el padre —esto es, el hombre que poseía a las mujeres deseadas y que, con ellas, producía y mantenía vivos a los hijos e hijas—. El padre monopolizaba para sí mismo a las mujeres (el placer supremo) y sometía a los demás miembros de la horda a su poder. ¿Tuvo éxito al establecer esta dominación *porque* logró excluir a ellos del supremo placer? En cualquier caso, para el grupo como conjunto, la monopolización del placer significó una distribución desigual del dolor: «… el destino de los hijos era muy duro; si provocaban los celos del padre eran asesinados, castrados

o expulsados. Fueron obligados a vivir en pequeñas comunidades y a proveerse a sí mismos de esposas robándoselas a los otros»[7]. La carga de cualquier trabajo que tuviera que ser realizado en la horda original había sido colocada sobre los hijos, quienes, por su exclusión del placer reservado al padre, habían llegado a estar ahora «libres» para la canalización de energía instintiva en actividades sin placer, pero necesarias. La contención en la gratificación de las necesidades instintivas impuesta por el padre, la supresión del placer, no sólo fue así el resultado de la dominación, sino que también creó las precondiciones mentales para el *funcionamiento continuo* de la dominación.

En esta organización de la horda original, los factores racionales e irracionales, biológicos y sociológicos, los intereses comunes y los particulares están inextricablemente entrelazados. La horda original es un grupo funcionando temporalmente, que se mantiene a sí mismo dentro de cierto tipo de orden: puede por tanto asumirse que el despotismo patriarcal que estableció este orden fue «racional» hasta el grado en que creó y preservó este grupo —de ahí la reproducción del conjunto y el interés común—. Estableciendo el modelo para el subsecuente desarrollo de la civilización, el padre original preparó el terreno para el progreso mediante la contención, por la fuerza, del placer, y la abstinencia obligada; creó así las primeras precondiciones para el «trabajo forzado» disciplinado del futuro. Lo que es más, esta división jerárquica del placer fue «justificada» por la protección, la seguridad e inclusive el amor; porque el déspota era el padre, el odio con que sus súbditos lo recordaban debe haber estado acompañado desde el principio por un afecto biológico —emociones ambivalentes, que fueron expresadas en el deseo de reemplazar y de imitar al padre, de identificarse uno mismo con él, con su placer tanto como son su poder—. El padre establece la dominación por su propio interés, pero, al hacerlo, está justificado por su época, por sus funciones biológicas y (sobre todo) por su éxito: él crea ese «orden» sin el cual el grupo se disolvería inmediatamente. En este papel, el padre

original anticipa las subsecuentes imágenes del padre dominante bajo las que la civilización ha progresado. En su persona y su función incorpora la lógica interior y las exigencias del principio de la realidad misma. Tiene «derechos históricos»[8].

El orden reproductivo de la horda sobrevivió al padre original:

> …uno u otro de los hijos debe haber alcanzado una situación similar a la del padre en la horda original. Una posición favorable se hizo evidente de una manera natural, la del hijo más joven, que, protegido por el amor de su madre, pudo sacar provecho de la senectud de su padre y reemplazarlo después de su muerte[9] (9).

El despotismo patriarcal original llegó a ser así un orden «efectivo». Pero la efectividad de la organización sobreimpuesta de la horda debe haber sido muy precaria, y consecuentemente el odio contra la supresión patriarcal muy fuerte. En la construcción de Freud, este odio culmina en la rebelión de los hijos exiliados, el asesinato colectivo y la devoración del padre, y el establecimiento del clan de hermanos, quien a su vez diviniza al padre asesinado e introduce aquellos tabúes y contenciones que, de acuerdó con Freud, generaron la moral social. La hipotética historia de Freud sobre la horda original considera la rebelión de los hermanos como una rebelión contra el tabú del padre sobre las mujeres de la horda; ninguna protesta «social» contra la desigual división del placer tiene relación con ella. Consecuentemente, en un sentido estricto, la civilización empieza sólo en el clan de los hermanos, cuando los tabúes, autoimpuestos ahora por los hermanos en el poder, utilizaron la represión en nombre del *interés común* de conservar al grupo como conjunto. Y el suceso psicológico decisivo que separó al clan de hermanos de la horda original es el desarrollo del *sentimiento de culpa*. El progreso más allá de la horda original —y por tanto la civilización— presupone el sentimiento de culpa: lo introyecta en los individuos, y así mantiene las principales

prohibiciones, contenciones y retrasos en la gratificación de los que la civilización depende.

> Es razonable suponer que después del asesinato del padre siguió un tiempo durante el que los hermanos se pelearon entre sí por la sucesión, que cada uno de ellos quería obtener sólo para sí. Llegaron a ver que estas peleas eran tan peligrosas como fútiles. Esta comprensión tan difícilmente obtenida —tanto como el recuerdo del acto de liberación que habían realizado juntos y el afecto que habían crecido entre ellos durante el exilio— llevó al fin a una unión entre ellos, una especie de contrato social. Así llegó a existir la primera forma de organización social acompañada de una renuncia a la gratificación instintiva; del reconocimiento de obligaciones mutuas; de instituciones declaradas sagradas, que no podían ser rotas —en una palabra, el principio de la moral y la ley[10].

La rebelión contra el padre es una rebelión contra la autoridad biológicamente justificada; su asesinato destruye el orden que ha preservado la vida del grupo. Los rebeldes han cometido un crimen contra la totalidad y por tanto contra sí mismos. Son culpables ante los otros y ante sí mismos, y deben arrepentirse. El asesinato del padre es el crimen supremo, porque el padre estableció el orden de la sexualidad reproductiva y así es en su persona, el género que crea y preserva a todos los individuos. El patriarca, padre y tirano en uno, une el sexo y el orden, el placer y la realidad; evoca el amor y el odio; garantiza las bases biológicas y sociológicas de las que depende la historia de la humanidad. La aniquilación de su persona amenaza con aniquilar la misma vida duradera de grupo y restaurar la destructiva fuerza prehistórica y subhistórica del principio del placer. Pero los hijos quieren la misma cosa que el padre: quieren una satisfacción duradera de sus necesidades. Sólo pueden alcanzar este objetivo repitiendo, bajo una nueva forma, el orden de dominación que ha controlado el placer y por tanto preservado al

grupo. El padre sobrevive como el dios en cuya adoración los pecadores se arrepienten para poder seguir pecando, mientras los nuevos padres aseguran las supresiones del placer necesarias para preservar su mando y la organización del grupo. El progreso de la dominación por uno a la dominación por varios envuelve una «dilatación social» del placer y hace que la represión sea autoimpuesta en el grupo gobernante mismo: todos sus miembros tienen que obedecer los tabús si quieren mantener su gobierno. La represión cubre ahora la vida de los opresores mismos, y parte de su energía instintiva llega a ser utilizable para la sublimación en el «trabajo».

Al mismo tiempo, el tabú sobre las mujeres del clan lleva a la expansión y amalgamiento con otras hordas; la sexualidad organizada empieza esa formación de unidades mayores que Freud considera la función de Eros en la civilización. El papel de las mujeres tiene cada vez más importancia. «Una buena parte del poder que ha quedado vacante por la muerte del padre pasó a las mujeres; siguió la época del matriarcado»[11]. Parece esencial para la hipótesis de Freud que, en la secuencia del desarrollo hacia la civilización, el período matriarcal esté *precedido* por el despotismo patriarcal original: el bajo grado de dominación represiva, el grado de libertad erótica, que tradicionalmente son asociados con el matriarcado, aparecen, en la hipótesis de Freud, como consecuencia del derrocamiento del despotismo patriarcal antes que como condiciones primarias «naturales». En el desarrollo de la civilización, la libertad llega a ser posible sólo como *liberación*. La libertad *sigue* a la dominación —y lleva a la reafirmación de la dominación—. El matriarcado es reemplazado por una contrarrevolución patriarcal, y esta última se equilibra mediante la institucionalización de la religión.

> Durante ese tiempo, una gran revolución ha tenido lugar. Del matriarcado siguió una restitución del orden patriarcal. Los nuevos padres, es verdad, nunca tuvieron la omnipotencia del

> padre original. Había demasiados y vivían en comunidades más grandes que las de la horda original; tenían que estar de acuerdo entre sí y estaban restringidos por las organizaciones sociales[12].

Los dioses masculinos aparecieron al principio como hijos al lado de las grandes deidades madres, pero gradualmente adquirieron las características del padre; el politeísmo cedió ante el monoteísmo, y luego regresó la «única y verdadera deidad paternal, cuyo poder es ilimitado»[13]. Sublime y sublimada, la dominación original llegó a ser eterna, cósmica y buena, y bajo esta forma protege el proceso de la civilización. Los «derechos históricos» del padre original son restaurados[14].

El sentido de culpa, que, en la hipótesis de Freud, es intrínseco del clan de hermanos y su subsecuente consolidación en la «primera» sociedad, es originalmente sentido de culpa por la perpetración del crimen supremo: el parricidio. Surge la ansiedad sobre las consecuencias del crimen. Sin embargo, estas consecuencias son dobles: amenazan con destituir la vida del grupo mediante el desplazamiento de la autoridad que (aunque fuera mediante el terror) lo había preservado; y, al mismo tiempo, este desplazamiento promete una sociedad sin el padre —esto es, sin represión ni dominación—. ¿No debe asumirse que el sentido de culpa refleja esta doble estructura y su ambivalencia? Los rebeldes parricidas actúan sólo para prevenir la *primera* consecuencia, la amenaza: restablecen la dominación sustituyendo al padre único por varios y luego deificando e internalizando al padre único. Pero al hacer esto traicionaron las posibilidades de su propio acto: la posibilidad de la libertad. El patriarca déspota tuvo éxito al implantar su principio de la realidad sobre los hijos rebeldes. La revuelta de ellos rompió las cadenas de la dominación durante un breve período de tiempo; luego la nueva libertad se suprime otra vez —en esta ocasión por la propia autoridad y la acción de los rebeldes—. ¿No debe su sentido de culpa incluir alguna culpa por la traición y la

negación de su acto? ¿No son culpables de la preservación de la dominación impuesta sobre sí mismos? De suyo, la pregunta sugiere otra pregunta sobre si la filogenética de Freud está confrontada con su concepto de la dinámica instintiva. Conforme el principio de la realidad echa raíces, inclusive en su forma más primitiva y más brutalmente impuesta, llega a ser algo terrible y aterrador; los impulsos hacia la libre gratificación se encuentran frente a la angustia, y esta angustia exige protección contra ellos. Los individuos tienen que defenderse a sí mismos del espectro de su liberación integral de la necesidad y el dolor, de la gratificación integral. Y la última es representada por la mujer que, como madre, por primera y última vez, ha preveído esa gratificación. Estos son los factores instintivos que reproduce el ritmo de la liberación y la dominación.

> A través de su poder sexual, la mujer es peligrosa para la comunidad, cuya estructura social descansa sobre el temor provocado por el padre. El rey es asesinado por la gente, no para hacerse libre, sino para que puedan poner sobre sí mismos un yugo más pesado, que los protegerá con mayor seguridad de la madre[15].

El rey padre es asesinado no sólo porque impone intolerables restricciones, sino también porque las restricciones impuestas por una persona individual no son suficientemente efectivas para «impedir el incesto» ni para vencer el deseo de regresar a la madre[16]. A la liberación sigue, por tanto, una dominación todavía «mejor»:

> El desarrollo de la dominación paternal en un sistema estatal cada vez más poderoso, administrado por el hombre es, así, una continuación de la represión original, que tenía como propósito la exclusión cada vez más amplia de la mujer[17].

El destronamiento del rey padre es un crimen, pero también lo es la restauración —y ambos son necesarios para el progreso de la civilización—. El crimen contra el principio de la realidad es redimido por el crimen contra el principio del placer: así la redención se cancela a sí misma. El sentido de culpa se mantiene a pesar de la repetida e intensificada redención: la angustia persiste porque el crimen contra el principio del placer no es redimido. Hay sentido de culpa respecto a un acto que no ha sido realizado: la liberación. Algunas de las formulaciones de Freud parecen indicar esto: el sentido de culpa fue «la consecuencia de la agresión no realizada», y

> …no es un asunto decisivo si uno ha matado a su propio padre o se ha abstenido de realizar la acción; uno debe sentirse culpable en cualquier caso, porque la culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, la eterna lucha entre Eros y lo destructivo o instinto de la muerte[18].

Mucho antes, Freud habló de un sentido de culpa preexistente, que parece estar «acechando» en el individuo, listo y esperando «asimilar» una acusación hecha contra él[19]. Este concepto parece corresponder a la idea de una «angustia flotante» que tiene raíces subterráneas inclusive debajo del inconsciente *individual*.

Freud asume que el crimen principal, y el sentido de culpa agregado a él, son reproducidos, bajo formas modificadas, a lo largo de la historia. El crimen viene a revalidarse en el conflicto entre la vieja y la nueva generación, en revuelta y rebelión contra la autoridad establecida —y en su subsecuente arrepentimiento—: en la restauración y la glorificación de la autoridad. Explicando este extraño eterno retorno, Freud sugirió la hipótesis del *retorno de lo reprimido*, que él ilustró mediante la psicología de la religión. Freud pensó que había encontrado rastros del parricida y de su «entorno» y redención en la historia del judaísmo, que principia con el asesinato de Moisés. Las implicaciones concretas de la hipótesis de

Freud llegan a ser claras en su interpretación del antisemistismo. Él creía que el antisemitismo tenía profundas raíces en el inconsciente: celos por la pretensión judía de ser «el primogénito, hijo favorito de Dios Padre»; temor a la circuncisión, asociado con la amenaza de castración; y, quizá lo más importante, «rencor contra la nueva religión» (el cristianismo) que fue impuesta sobre muchas gentes modernas «sólo en tiempos relativamente cercanos». Este rencor fue «proyectado» sobre la fuente de la cual salió el cristianismo, o sea, el judaísmo[20].

Si seguimos esta línea de pensamiento más allá de Freud y la conectamos con el doble origen del sentido de culpa, la vida y muerte de Cristo aparecería como una lucha, contra el padre —y como un triunfo sobre el padre—[21]. El mensaje del Hijo era un mensaje de liberación: el derrocamiento de la Ley (que es dominación) por Ágape (que es Eros). Esto cabría dentro de la imagen herética de Jesús como el Redentor de la carne, el Mesías que vino a salvar al hombre aquí en la tierra. Luego, la subsecuente transustanciación del Mesías, la deificación del Hijo detrás del Padre, sería una traición a su mensaje por parte de sus propios discípulos —la negación de la liberación en la carne, la revancha contra el redentor—. El cristianismo habría sometido entonces otra vez el evangelio de Ágape Eros a la Ley: el mundo del padre sería restaurado y fortalecido. En términos freudianos, el crimen original pudo ser expiado, de acuerdo con el mensaje del Hijo, dentro de un orden de paz y amor en la tierra. No lo fue; más bien fue sobrepasado por otro crimen: el cometido contra el Hijo. Con esta transustanciación, su evangelio fue transustanciado también; su deificación sacó su mensaje de este mundo. El sufrimiento y la represión fueron perpetuados.

Esta interpretación da un sentido más amplio a la declaración de Freud de que la gente cristiana está «mal bautizada», que «bajo la delgada capa exterior de cristianismo han permanecido como lo que sus ancestros eran, bárbaramente politeístas»[22]. Están «mal bautizados» en tanto que aceptan y obedecen el evangelio liberador

sólo en una forma altamente sublimada —que deja a la realidad sin libertad, como estaba antes—. La represión (en el sentido técnico freudiano) juega sólo un papel menor en la institucionalización del cristianismo. La transformación del contenido original, la desviación del objetivo original, tuvo lugar a la clara luz del día, consecuentemente, con argumentación pública y justificación. Igualmente abierta fue la lucha armada del cristianismo institucionalizado contra los herejes, que trataron o afirmaron que trataban de rescatar el contenido sin sublimar y el objetivo sin sublimar. Había buenos motivos racionales detrás de las sangrientas guerras contra las revoluciones cristianas que llenaron la era cristiana. Sin embargo, la cruel y organizada matanza de cátaros, albigenses, anabaptistas, de esclavos, campesinos e indigentes que se rebelaron bajo el signo de la cruz, la quema de brujas y sus defensores, toda esta sádica exterminación de los débiles sugiere que fuerzas instintivas inconscientes rompieron con toda la razón y la racionalización. Los verdugos y sus bandas combatieron el espectro de una liberación que deseaban, pero que se veían obligados a rechazar. El crimen contra el Hijo tenía que ser olvidado mediante el asesinato de aquellos cuyas prácticas recordaban el crimen. Se necesitaron siglos de progreso y domesticación para que el retorno de los reprimidos fuera dominado por el poder y el progreso de la civilización industrial. Pero en su último nivel su racionalidad parece explotar en otro retorno de lo reprimido. La imagen de la liberación, que ha llegado a ser cada vez más realista, es perseguida en todo el mundo. Los campos de concentración y de trabajo, los juicios y tribulaciones de los no conformistas liberan un odio y una furia que indica la movilización total contra el retorno de lo reprimido.

Si el desarrollo de la religión contiene la ambivalencia básica —la imagen de la liberación y la imagen de la dominación— la tesis de Freud en *El porvenir de una ilusión* debe ser valorizada de nuevo. Ahí, Freud subrayó el papel de la religión en la desviación histórica de la energía del verdadero mejoramiento de la condición humana a

un imaginario mundo de salvación eterna. Pensó que la desaparición de esta ilusión aceleraría mucho el progreso material e intelectual de la humanidad, y elogió a la ciencia y la razón científica como las grandes liberadoras antagonistas de la religión. Acaso ninguna otra obra suya muestra a Freud tan cerca de la gran tradición de la Ilustración; pero también ninguna otra lo muestra sucumbiendo con tanta claridad a la dialéctica de la Ilustración. En el presente período de la civilización, las ideas progresistas del racionalismo sólo pueden ser recuperadas si son formuladas de nuevo. La función de la ciencia y la religión han cambiado —al igual que su interrelación—. Dentro de la total movilización del hombre y la naturaleza que marca el período, la ciencia es uno de los instrumentos más destructivos —destructor de esa liberación del temor que en otra época prometió—. En tanto esta promesa se evapora dentro de la utopía, el término «científico» llega a identificarse casi por completo con la proclamación del paraíso terrenal. La actitud científica ha dejado de ser hace mucho la antagonista militante de la religión, que igualmente ha descartado con efectividad sus elementos explosivos y a menudo ha acostumbrado al hombre a tener una buena conciencia frente al sufrimiento y la culpa. En la familia cultural, las funciones de la ciencia y la religión tienden a llegar a ser complementarias; mediante su uso actual, ambas niegan las esperanzas que una vez despertaron y enseñan al hombre a apreciar los hechos en un mundo de enajenación. En este sentido, la religión ya no es más una ilusión, y su promoción académica está en línea con la predominante dirección positivista[23]. Donde la religión conserva todavía las incomprometidas aspiraciones a favor de la paz y la felicidad, sus «ilusiones» tienen todavía un valor verdadero mayor que la ciencia, que trabaja por su eliminación. El contenido reprimido y transfigurado de la religión no puede ser liberado sometiéndola a la actitud científica.

Freud aplica el concepto del retorno de lo reprimido, que fue elaborado en el análisis de neurosis individuales[24], a la historia

general de la humanidad. Este paso de la psicología individual a la de grupo introduce uno de los problemas más controvertidos: ¿Cómo debe ser entendido el retorno histórico de lo reprimido?

> En el curso de miles de siglos sin duda llegó a olvidarse que había un padre original…, y qué destino tuvo… ¿En qué sentido, por tanto, puede plantearse el problema de la traición?[25]

La respuesta de Freud, que asume «una impresión del pasado en huellas inconscientes del recuerdo», ha encontrado un amplio rechazo. Sin embargo, la proposición pierde gran parte de su carácter fantástico si es confrontada con los hechos concretos y tangibles que refrescan la memoria de cada generación. Freud menciona un fortalecimiento de los instintos, «unido al material reprimido», y a los sucesos y experiencias «que se parecen tanto al material reprimido que tienen t\ poder de despertarlo»[26]. Como un ejemplo de fortalecimiento de los instintos cita el «proceso durante la pubertad». Bajo el impacto de la sexualidad genital que empieza a madurar, reaparecen en las

> …fantasías de todas las personas las tendencias infantiles… y entre ellas, uno encuentra con regular frecuencia y en primer lugar, el sentimiento sexual del niño por sus padres. Por lo general, éste ha sido ya diferenciado por la atracción sexual, o sea, la atracción del hijo por la madre, y de la hija por el padre. Simultáneamente, con la conquista y el rechazo de estas fantasías distintamente incestuosas, tiene lugar uno de los más importantes, así como de los más dolorosos, logros psíquicos de la pubertad: el rompimiento con la autoridad paternal, a través de la cual y de una manera exclusiva se forma esa oposición entre la nueva y la vieja

generación, que es tan importante para el progreso cultura) [27].

Los sucesos y experiencias que pueden «despertar» el material reprimido —inclusive sin un fortalecimiento especial de los instintos unidos a él— son encontrados, a nivel social, en las instituciones e ideologías que el individuo encuentra diariamente y que reproducen, en su misma estructura, tanto la dominación como el impulso de derrocarla (la familia, la escuela, el taller y la oficina, el estado, la ley, la filosofía y la moral prevalecientes). La diferencia decisiva entre la situación original y su reaparición histórica civilizada es, por supuesto, que, en el último, normalmente el padre en el poder ya no es asesinado y devorado, y que la dominación, normalmente, ya no es personal. El ego, el superego y la realidad exterior han realizado su tarea —pero «realmente no es un asunto decisivo el que uno haya matado a su propio padre o se haya abstenido del acto», si la función del conflicto y sus consecuencias son iguales.

En la situación edipiana, la situación original acaece bajo circunstancias que desde el principio aseguran el triunfo verdadero del padre. Pero también aseguran la vida del hijo y su futura capacidad para tomar el lugar del padre. ¿Cómo llegó la civilización a este acuerdo? La multitud de procesos somáticos, mentales y sociales que se produjeron como resultado de este logro son prácticamente idénticos al contenido de la psicología de Freud. La fuerza, la identificación, la represión, la sublimación cooperan en la formación del ego y el superego, la función del padre es gradualmente transferida de su persona individual a su posición social, de su imagen en el hijo (conciencia) a Dios, a las distintas agencias y agentes que enseñan al hijo cómo llegar a ser un miembro de la sociedad maduro y contenido. *Ceteris paribus*, la intensidad de la restricción y la renunciación involucrados en este proceso probablemente no es menor de lo que lo era en la horda original. Sin embargo, están distribuidos de una manera más racional entre el padre y el hijo y entre la sociedad en general; y los

premios, aunque no son mayores, sí son relativamente seguros. La familia monogámica, con las estrictas obligaciones que implica para el padre, restringe su monopolio del placer; la institución de la propiedad privada hereditaria, y la universalización del trabajo, le dan al hijo una justificada expectación por su propio placer, sancionado de acuerdo con sus realizaciones socialmente útiles. Dentro del marco de instituciones y leyes objetivas, el proceso de la pubertad lleva a la liberación del padre como un suceso necesario y legítimo. Es algo muy parecido a una catástrofe mental —pero no es nada más—. Luego, el hijo deja la familia patriarcal y se establece fuera para llegar a ser un padre y un jefe él mismo.

La transformación del principio del placer en el principio de actuación, que cambia el despótico monopolio del padre en una contenida autoridad educacional y económica, también cambia el objeto original de la lucha: la^madre. En la horda original, la imagen de la mujer deseada, la esposa amante del padre, era Eros y Tanatos en unión inmediata, natural. Ella era la meta de los instintos sexuales, y ella era la madre en la que el hijo había tenido una vez esa paz integral que es la ausencia de todo deseo y necesidad —el Nirvana de antes del nacimiento—. Quizá el tabú del incesto fue la primera gran protección contra el instinto de la muerte: el tabú sobre el Nirvana, sobre el impulso regresivo hacia la paz que se levantaba en el camino del progreso, de la Vida misma. La madre y la mujer fueron separadas, y la fatal identidad de Eros y Tanatos fue disuelta así. Con respecto a la madre, el amor sensual llegó a ser una *meta inhibida* y fue transformado en *afecto* (ternura). La sexualidad y el afecto están divorciados; sólo después se encontrarán otra vez en el amor a la esposa, que es sensual y tierno al mismo tiempo, meta inhibida tanto como meta obtenida[28]. La ternura es creada a partir de la abstinencia —la abstinencia fortalecida primero por el padre original—. Una vez creada, llega a ser la base física no sólo para la familia sino también para el establecimiento de relaciones de grupo duraderas:

> el padre original había impedido a sus hijos que satisficieran sus tendencias sexuales directas; él los obligó a la abstinencia y consecuentemente a crear las ligas emocionales con él y entre sí que podían salir de aquellas de sus tendencias que fueron inhibidas de su meta sexual. Él los obligó, por decirlo así, a crear la psicología de grupo[29].

En este nivel de civilización, dentro del sistema de inhibiciones premiadas, el padre puede ser vencido sin hacer estallar el orden instintivo y social: su imagen y sus funciones se perpetúan ahora a sí mismas en cada año —aunque él no lo sepa—. El sumerge su identidad en una autoridad regularmente constituida. La denominación ha sobrepasado la esfera de las relaciones personales y creado las instituciones indispensables para la satisfacción ordenada de las necesidades humanas en una escala cada vez más amplia. Pero es precisamente el desarrollo de esas instituciones el que mina la base establecida de la civilización. Sus límites interiores aparecen en la última época industrial.

IV. LA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN

FREUD atribuye al sentido de culpa un papel decisivo en el desarrollo de la civilización; más aún, establece una correlación entre el progreso y el *aumento* del sentido de culpa. Él expone su intención: «representar el sentido de culpa como el problema más importante de la evolución de la cultura, y comunicar que el precio del progreso en la civilización se paga perdiendo la felicidad mediante la elevación del sentido de culpa»[1]. Recurrentemente, Freud subraya que, conforme progresa la civilización, el sentido de culpa es «fortalecido», «intensificado», va «cada vez en aumento»[2]. La prueba aducida por Freud es doble: primero, la deriva analíticamente de la teoría de los instintos, y, segundo, encuentra el análisis teórico corroborado por las grandes enfermedades y el malestar de la civilización contemporánea: un círculo de guerra cada vez más amplio, ubicuas persecuciones, antisemitismo, genocidio, fanatismo, y el fortalecimiento de las «ilusiones», fatiga, enfermedad y miseria en medio del crecimiento, del bienestar y el conocimiento.

Hemos repasado brevemente la prehistoria del sentido de culpa; tiene «su origen en el complejo de Edipo y fue adquirido cuando el padre fue asesinado por la asociación de los hermanos»[3]. Ellos satisficieron su instinto agresivo; pero el amor que tenían por su padre les provocó remordimiento^creó el superego por identificación

y, así, creó ¡as «restricciones que deberían prevenir una repetición del acto»[4]. Subsecuentemente, el hombre se abstiene del acto; pero de generación en generación el impulso agresivo revive, dirigido contra el padre y sus sucesores, y de generación en generación la agresión tiene que ser inhibida de nuevo:

> Cada renunciación llega a ser entonces una fuente dinámica de conciencia; cada nuevo abandono de la gratificación aumenta su severidad e intolerancia… cada impulso de agresión que dejamos de gratificar es asumido por el superego y va a aumentar su agresividad (contra el ego)[5].

La excesiva severidad del superego, que toma el deseo por el acto y castiga inclusive la agresión suprimida, es explicada ahora en términos de la eterna lucha entre Eros y el instinto de la muerte; el impulso agresivo contra el padre (y sus sucesores sociales) es un derivado del instinto de la muerte; el «separar» al niño de la madre, el padre también inhibe el instinto de la muerte, el impulso del Nirvana. Así, hace el trabajo de Eros: el amor, también, opera en formación del superego. El padre severo, que, como el representante de Eros que establece las prohibiciones somete al instinto de la muerte en el conflicto de Edipo, fortalece la primera relación «comunal» (social): sus prohibiciones crean ¡a identificación entre los hijos, el amor cuya meta final se ha inhibido (el afecto), la exogamia, la sublimación. Sobre la base de la renunciación, Eros empieza su trabajo cultural de combinar la vida en unidades cada vez más amplias. Y, en tanto el padre es multiplicado, suplementado y reemplazado por las autoridades de la sociedad, en tanto las prohibiciones e inhibiciones se expanden, el impulso agresivo y sus objetos hacen lo mismo. Y con él crece, por parte de la sociedad, la necesidad de fortalecer sus defensas —la necesidad de reforzar el sentido de culpa:

> Puesto que la cultura obedece a un impulso erótico interior que pide que se ate a la humanidad dentro de una cerrada masa entretejida, sólo puede lograr su propósito por medio de su vigilancia para fomentar un sentido de culpa cada vez mayor. El que empezó en relación con el padre, termina en relación con la comunidad. SI la civilización es un inevitable curso de desarrollo desde el grupo de la familia hasta el grupo de la humanidad como conjunto, una intensificación del sentido de culpa —resultante del innato conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre la inclinación hacia el amor y la muerte—, estará Inextricablemente unido con él, hasta que quizá el sentido de culpa alcance una magnitud que los individuos difícilmente puedan soportar[6].

En este análisis cuantitativo del crecimiento del sentido de culpa, el cambio en la *cualidad* de la culpabilidad, su creciente irracionalidad, parece desaparecer. En realidad, la posición sociológica central de Freud le impidió seguir esta avenida. Para él, no había ninguna racionalidad más alta para medir a la prevaleciente. Si la irracionalidad del sentimiento de culpa es la de la misma civilización, entonces es racional; y si la abolición de la dominación destruye a la misma cultura, esta destrucción sigue siendo el crimen supremo y ningún medio efectivo para evitarlo es irracional. Sin embargo, la propia teoría de los instintos de Freud lo impulsó a ir más adelante y desenvolver la completa fatalidad y futilidad de esta dinámica. La defensa fortalecida contra la agresión acrecentada tendrá que fortalecer los instintos sexuales, porque sólo un Eros fuerte puede «atar» efectivamente a los instintos destructivos. Y esto es precisamente lo que *la civilización desarrollada es incapaz de hacer*, porque depende para su propia existencia de la regimentación y el control continuamente extendidos e intensificados. La cadena de inhibiciones y desviaciones de las aspiraciones instintivas no puede ser rota, «Nuestra civilización está,

generalmente hablando, fundada en la supresión de los instintos». [7])

La civilización es antes que nada progreso en el *trabajo* —esto es, trabajo para el procuramiento e intensificación de las necesidades de la vida—. Normalmente, este trabajo no produce satisfacción en sí mismo; para Freud es carente de placer, doloroso. En la metapsicologia de Freud no hay lugar para un «instinto del trabajo» original, o para un «instinto de dominación», etc.[8] El concepto de la naturaleza conservadora de los instintos bajo el mando de los principios del placer y del Nirvana impide estrictamente tales suposiciones. Cuando Freud menciona accidentalmente la «natural aversión humana al trabajo»[9], sólo extrae la inferencia de su concepción teórica básica. El síndrome instintivo «infelicidad y trabajo» se repite a lo largo de las obras de Freud[10], y su interpretación del mito de Prometeo está centrada en la conexión entre el descenso de la pasión sexual y el trabajo civilizado[11]. El trabajo básico en la civilización no es libidinal, es esfuerzo; ese esfuerzo es «desagrado» y ese desagrado tiene que ser fortalecido. «Porque, ¿qué motivo puede inducir al hombre a dirigir su energía sexual hacia otros usos si sin ningún arreglo puede obtener un placer totalmente satisfactorio? Él nunca dejaría ir ese placer y no progresaría nada».[12] Si no hay un «instinto del trabajo» original la energía requerida para el trabajo (desagradable) debe ser extraída de los instintos primarios —de los instintos sexuales y los destructivos—. Puesto que la civilización es principalmente la obra de Eros, es antes que nada extracción de la libido; la cultura «obtiene una gran parte de la energía mental que necesita sustrayéndola de la sexualidad»[13].

Pero no sólo los impulsos del trabajo son alimentados así por la sexualidad inhibida de su meta. Los «instintos sociales» específicos (tales como la «afectuosa relación entre padres e hijos… los sentimientos de amistad, y las ligas emocionales en el matrimonio») contienen impulsos que son «frenados por resistencias internas»

para que no alcancen sus propósitos[14]; sólo gracias a esta renuncia llegan a ser sociales. Cada individuo contribuye con sus renuncias (primero bajo el impacto de la compulsión externa, luego interiormente) y a partir de «estas fuentes han sido acumulados los valores públicos comunes del bienestar material e ideal de la civilización»[15]. Aunque Freud señala que estos instintos sociales «no necesitan ser descritos y sublimados» (porque no han abandonado sus aspiraciones sexuales, sino que descansan contenidos con «ciertas aproximaciones a la satisfacción»), él los considera «estrechamente relacionados» con la sublimación[16]. Así, la principal esfera de la civilización aparece como una esfera de sublimación. Pero la sublimación envuelve la desexualización. Inclusive si la incita una reserva de «energía neutral desplazable» en el ego y en el id, esta energía neutral «procede de las reservas narcisistas de la libido», y por tanto es Eros desexualizado[17]. El proceso de sublimación altera el equilibrio en la estructura instintiva. La vida es la fusión de Eros con el instinto de la muerte; en esta fusión, Eros ha conquistado a su hostil compañero. Sin embargo:

> Después de la sublimación el componente erótico ya no tiene el poder de atar a la totalidad de los elementos destructivos que previamente estaban combinados con él, y ellos son liberados bajo la forma de inclinaciones hacia la agresión y la destrucción[18].

La cultura exige continua sublimación; por tanto, debilita a Eros, el constructor de la cultura. Y la desexualización, al debilitar a Eros, desata los impulsos destructivos. Así la civilización está amenazada por una separación instintiva en la que el instinto de la muerte lucha por ganar ascendencia sobre los instintos de la vida. Organizada mediante la renunciación y desarrollada bajo la renunciación progresiva, la civilización, se inclina hacia la autodestrucción.

Este argumento corre demasiado fácilmente para ser verdadero. Un gran número de objeciones salen a la superficie. En primer lugar, no todo el trabajo envuelve la desexualización y no todo el trabajo es desagradable, es renunciación. En segundo lugar, las inhibiciones fortalecidas por la cultura también afectan —y quizá afectan capitalmente— a los derivados del instinto de la muerte: la agresividad y los impulsos destructivos. A este respecto, al menos, la inhibición cultural contribuiría al fortalecimiento de Eros. Lo que es más, el trabajo en la civilización es en gran parte *utilización social* de los impulsos agresivos y es así trabajo al servicio de Eros. Una discusión adecuada de estos problemas presupone que la teoría de los instintos sea liberada de su exclusiva orientación sobre el principio de actuación, que la imagen de una civilización no represiva (que los mismos logros del principio de actuación sugiere) sea examinada como su sustancia. Tal intento será hecho al final de este estudio; aquí deben bastar algunas aclaraciones tentativas.

Los orígenes y recursos psicológicos del trabajo y su relación con la sublimación, constituyen una de las áreas más descuidadas de la teoría psicoanalítica. Quizá en ningún otro punto ha sucumbido el psicoanálisis tan consistentemente a la ideología oficial sobre las bondades de la «productividad» [19]. No es raro entonces que, en las escuelas neofreudianas, donde (como veremos en el Epílogo) la tendencia ideológica del psicoanálisis se impone a su teoría, la tendencia que afirma la moralidad del trabajo lo cubre todo. La discusión «ortodoxa» está casi totalmente centrada en el trabajo «creativo», especialmente el arte, aunque el trabajo en el terreno de la necesidad —esfuerzo— es relegado a último término.

Seguramente, hay una forma de trabajo que ofrece un alto grado de satisfacción libidinal, que es agradable en su ejecución. Y el trabajo artístico, cuando es genuino, parece salir de una constelación instintiva no reprimida y envolver aspiraciones no represivas —tan es así, que el término *sublimación* parece exigir una considerable modificación cuando es aplicado a esta clase de trabajo—. Pero la masa de las relaciones de trabajo sobre las que la

civilización descansa es una de una clase muy diferente. Freud observa que «el trabajo diario de ganarse la vida ofrece una particular satisfacción cuando ha sido seleccionado libremente»[20]. Sin embargo, si «seleccionando libremente» significa algo más que una pequeña selección entre necesidades preestablecidas, y si las inclinaciones e impulsos en el trabajo son otros que aquellos a los que les ha dado forma un principio de la realidad represivo, la satisfacción en el trabajo diario es sólo un raro privilegio. El trabajo que creó y aumentó la base material de la civilización fue principalmente trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable —y todavía lo es—. La realización de tal trabajo difícilmente gratifica las necesidades e inclinaciones individuales. Fue impuesto sobre el hombre por la necesidad brutal y la fuerza bruta; si el trabajo enajenado tiene algo que ver con Eros debe ser muy indirectamente, y con un Eros considerablemente sublimado y debilitado.

Pero ¿no compensa el debilitamiento de Eros la inhibición civilizada de los impulsos agresivos mediante el trabajo? Los impulsos agresivos tanto como los libidinales son supuestamente satisfechos en el trabajo por «medio de la sublimación» y el «carácter sádico», culturalmente benéfico, del trabajo ha sido subrayado a menudo[21]. El desarrollo de la técnica y de la racionalidad tecnológica absorbe en gran parte los instintos destructivos «modificados»:

> El instinto de destrucción, cuando está acondicionado y encasillado (como quien dice, inhibido en sus propósitos) y dirigido hacia objetos, es obligado a otorgar al ego la satisfacción de sus necesidades y a darle poder sobre la naturaleza[22].

La técnica provee la base misma del progreso; la racionalidad tecnológica establece el modelo mental y de conducta para la

actuación productiva, y «el poder sobre la naturaleza» ha llegado a ser prácticamente identificado con el concepto de civilización. ¿Está la destructividad sublimada en estas actividades suficientemente conquistada y diversificada para asegurar el trabajo de Eros? Parece ser que la destructividad socialmente útil está menos sublimada que la libido socialmente útil. Con toda seguridad, la desviación de la destructividad del ego al mundo externo asegura el crecimiento de la civilización. Sin embargo, la destrucción extrovertida sigue siendo destrucción: sus objetivos son en muchos casos práctica y violentamente asaltados, desprovistos de su forma, y reconstruidos sólo después de la destrucción parcial; sus unidades son divididas violentamente, y las partes componentes violentamente arregladas de nuevo. La naturaleza es literalmente «violada». Sólo en ciertas categorías de la agresividad sublimada (como en la práctica quirúrgica) esta violación fortalece directamente la vida de su objeto. En la civilización, la destructividad, en extensión e intención, parece ser satisfecha más directamente que la libido.

Sin embargo, mientras los impulsos destructivos estén siendo satisfechos así, tal satisfacción no puede estabilizar su energía al servicio de Eros. Su fuerza destructiva debe llevarlos más allá de esta servidumbre y sublimación, porque su meta no es la materia, ni la naturaleza, ni ningún objeto, sino la vida misma. Si ellos son los derivados del instinto de la muerte, no pueden aceptar como final ningún «sustituto». Entonces, a través de la destrucción técnica constructiva, a través de la violación constructiva de la naturaleza, los instintos operarán todavía hacia la aniquilación de la vida. La hipótesis radical de *Más allá del principio del placer* se reafirmará: los instintos de autoconservación, autoafirmación y dominio, en tanto han absorbido esa destructividad, tendrán la función de asegurar el «propio camino hacia la muerte» del organismo. Freud se retractó de esta hipótesis tan pronto como la hubo expresado, pero sus formulaciones en *El malestar en la cultura* parecen restaurar su contenido esencial. Y el hecho de que la destrucción de la vida (humana y animal) ha progresado junto con el progreso de la

civilización, que la crueldad y el odio y la exterminación científica de los hombres han aumentado en relación con la posibilidad de los de eliminar la opresión —este aspecto de la reciente civilización industrial tendrá raíces instintivas que perpetuarán la destructividad más allá de toda racionalidad—. Entonces el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas *sólo como un producto accesorio*: el creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen el material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente.

Esta tesis implica la existencia de un criterio objetivo para sondear el grado de represión instintiva en un momento dado de la civilización. Sin embargo, la represión es en gran parte inconsciente y automática, y en cambio su grado sólo puede ser medido a la luz de la conciencia. La diferencia entre represión (filogenéticamente necesaria) y la represión excedente[23] puede proveer el criterio. Dentro de la estructura total de la personalidad reprimida, la represión excedente es esa porción que es el resultado de condiciones sociales específicas sostenidas por el interés específico de la dominación. El grado de esta represión excedente provee el nivel de medida: mientras más pequeña es, menos represivo es el momento de la civilización. La diferencia es equivalente a la que existe entre las fuentes biológicas e históricas del sufrimiento humano. De las tres «fuentes del sufrimiento humano» que Freud enumera —o sea, «la fuerza superior de la naturaleza; la disposición hacia la decadencia de nuestros cuerpos, y la imperfección de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, la comunidad y el estado»[24]— por lo menos la primera y la última son en un sentido estricto fuentes *históricas*; la superioridad de la naturaleza y la organización de las relaciones humanas han cambiado esencialmente durante el desarrollo de la civilización. Consecuentemente la necesidad de la regresión, y del sufrimiento derivado de ella, varía con la madurez de la civilización, con el grado de dominio racional alcanzado sobre la naturaleza y la sociedad.

Objetivamente, la necesidad de la inhibición instintiva y la restricción dependen de la necesidad del trabajo con esfuerzo y la satisfacción propuesta. El mismo enfoque de regimentación instintiva, o aún uno menor, creará un grado mayor de represión en un nivel maduro de civilización cuando la necesidad de la renunciación y del trabajo con esfuerzo se ven reducidos grandemente por el progreso intelectual y material —cuando la civilización puede permitirse realmente una considerable liberación de la energía instintiva empleada en la dominación y el trabajo con esfuerzo—. La dimensión y la intensidad de la represión instintiva alcanzan su significado total sólo en relación con el grado de libertad históricamente posible. ¿Es, para Freud, el progreso en la civilización, progreso en la libertad?

Hemos visto que la teoría de Freud está centrada en el ciclo recurrente «dominación-rebelión-dominación». Pero la segunda dominación no es simplemente una repetición de la primera; el movimiento cíclico es *progreso* en la dominación. A partir del padre original, a través del clan de hermanos hasta el sistema de autoridad institucional característico de la civilización madura, la dominación llega a ser cada vez más impersonal, objetiva, universal, y también cada vez más racional, efectiva, productiva. Al final, bajo el dominio del principio de actuación totalmente desarrollado, la subordinación aparece instrumentalizada por medio de la división social y el trabajo mismo (aunque la fuerza física y personal permanece como un instrumento indispensable). La sociedad surge como un sistema de actuaciones útiles, duradero y extensivo; la jerarquía de las funciones y relaciones asume la forma de la razón objetiva; la ley y el orden están identificados con la vida de la sociedad misma. Mediante el mismo proceso, la represión también es despersonalizada: la restricción y la regimentación del placer llegan a ser ahora una función (y un resultado «natural») de la división social del trabajo. Con toda seguridad, el padre, como *pater familias*, todavía representa la regimentación básica de los instintos que preparan al niño para la represión sobrante por parte de la sociedad durante su vida adulta. Pero el padre representa esta función como

el representante de la posición familiar en la división social del trabajo más que como el «poseedor» de la madre. Subsecuentemente, los instintos del individuo son controlados mediante la utilización social de su poder de trabajo. El tiene que trabajar para poder vivir, y su trabajo exige no sólo ocho, diez, doce horas diarias de su tiempo y, por tanto, una correspondiente diversificación de su energía, sino que también exige durante estas horas y las restantes una conducta de acuerdo con los modelos y la moral del principio de actuación. Históricamente, la reducción de Eros a la sexualidad procreativa monogámica (que completa la sumisión del principio del placer al principio de la realidad) es consumada sólo cuando el individuo ha llegado a ser un sujeto-objeto de trabajo en el aparato de su sociedad; mientras que, ontogenéticamente, la supresión primaria de la sexualidad infantil permanece como la preconciliación de este logro.

El desarrollo de un sistema jerárquico de trabajo social no sólo racionaliza la dominación, sino que también «contiene» la rebelión contra la dominación. En el nivel individual, la rebelión original es contenida dentro del marco del conflicto de Edipo normal. En el nivel social, las recurrentes rebeliones y revoluciones han sido seguidas por contrarrevoluciones y restauraciones. Desde la rebelión de los esclavos en el mundo antiguo hasta la revolución socialista, la lucha de 11? oprimidos ha terminado siempre con el establecimiento de un nuevo, y «mejor», sistema de dominación; el progreso ha tenido lugar a través de una cadena de control cada vez más eficaz. Cada revolución ha sido el esfuerzo consciente por reemplazar un grupo en el poder por otro; pero cada revolución, también, ha liberado fuerzas que han «sobrepasado la meta», que han luchado por la abolición de la explotación y la dominación. La facilidad con que han sido derrotadas exige una explicación Ni la constelación en el poder prevaleciente, ni la falta de madurez de las fuerzas productivas, ni la ausencia de conciencia de clase dan una respuesta adecuada. En cada revolución parece haber un momento histórico durante el cual la lucha contra la dominación pudo haber triunfado —pero el

momento pasa—. Un elemento de *autoderrota* parece estar envuelto en esta dinámica (aparte de la validez de razones como la anticipación y la falta de igualdad de las fuerzas). En este sentido, cada revolución ha sido también una revolución traicionada.

La hipótesis de Freud sobre el origen y la perpetuación del sentido de culpa elucida, en términos psicológicos, esta dinámica sociológica: explica la «identificación» de los que se rebelan con el poder contra el que se rebela. La incorporación económica y política de los individuos al sistema jerárquico de trabajo está acompañada por un proceso instintivo en el que los objetos humanos de dominación reproducen su propia represión. Y la racionalización del poder cada vez mayor parece reflejarse en una racionalización de la dominación cada vez mayor. Al mantener a los individuos como instrumento de trabajo, obligándolos a la renunciación y al trabajo con esfuerzo, la dominación ya no sólo simple o esencialmente sostiene privilegios, sino que también sostiene a la sociedad como conjunto en una escala cada vez más amplia. La culpa que acompaña a la rebelión es por tanto cada vez más grande. La revuelta contra el padre original eliminó a una persona individual que podía (y fue) ser reemplazada por otras personas; pero cuando la dominación del padre se ha extendido a la dominación de la sociedad, ese reemplazamiento parece imposible, y la culpa llega a ser fatal. La racionalización del sentido de culpa se completa así. El padre, restringido en la familia y en su autoridad biológica individual, es resucitado, con mucho más poder, en la administración. Estas últimas y más sublimes encarnaciones del padre no pueden ser superadas «simbólicamente» mediante la emancipación: no hay liberación de la administración y sus leyes porque ellos aparecen como los instrumentos últimos que garantizan la libertad. La revuelta contra ellos sería el crimen supremo otra vez —en esta ocasión no contra el déspota animal que prohíbe la gratificación, sino contra el sabio orden que asegura los bienes y servicios para la progresiva satisfacción de las necesidades humanas. La rebelión aparece

ahora como un crimen contra la totalidad de la sociedad humana y por tanto está más allá del premio y más allá de la redención.

Sin embargo, el mismo progreso de la civilización tiende a hacer espuria esta racionalización. Las libertades y las gratificaciones actuales están ligadas a los requerimientos de la dominación; ellas mismas llegan a ser instrumentos de la dominación. La excusa de la escasez, que ha justificado la represión institucionalizada desde su principio, se debilita en tanto el conocimiento y control del hombre sobre la naturaleza le da los medios para satisfacer las necesidades humanas con un mínimo de esfuerzo. La pobreza que prevalece todavía en vastas áreas del mundo ya no se debe principalmente a la pobreza de los recursos humanos y naturales, sino a la manera en que éstos son distribuidos y utilizados. Esta diferencia puede ser irrelevante en la política y para los políticos, pero tiene una importancia decisiva para una teoría de la civilización que deriva la necesidad de la represión de la «natural» y perpetua desproporción entre las necesidades humanas y el medio ambiente en que deben ser satisfechas. Si tal condición «natural», y no ciertas instituciones sociales y políticas, da la razón para la represión, ésta ha llegado a ser irracional. La cultura de la civilización industrial ha convertido al organismo humano en un instrumento más sensible, diferenciado y cambiable, y ha creado una salud social lo suficientemente grande para transformar este instrumento en un fin en sí mismo. Los recursos disponibles exigen un cambio *cualitativo* de las necesidades humanas. La mecanización y racionalización del trabajo tienden a reducir la cantidad de energía instintiva canalizada dentro del trabajo con esfuerzo (trabajo enajenado), liberando así la energía necesaria para el logro de los objetivos y dejándola disponible para el libre juego de las facultades individuales. La tecnología opera contra la utilización represiva de la energía en tanto que minimiza el tiempo necesario para la producción de las necesidades de la vida, ahorrando así tiempo para el desarrollo de necesidades *más allá* del campo de la necesidad y del consumo necesario.

Pero mientras más cercana está la posibilidad de liberar al individuo de las restricciones justificadas en otra época por la escasez y la falta de madurez, mayor es la necesidad de mantener y extremar estas restricciones para que no se disuelva el orden de dominación establecido. La civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre. Si la sociedad no puede usar su creciente productividad para reducir la represión (porque tal cosa destruiría la jerarquía del *statu quo*), la productividad debe ser vuelta *contra* los individuos; llega a ser en sí misma un instrumento del control universal. El totalitarismo se extiende sobre la reciente civilización industrial dondequiera que los intereses de dominación prevalecen sobre la productividad, conteniendo y desviando sus potencialidades. La gente tiene que ser mantenida en un permanente estado de movilización, interna y externa. La racionalización de la dominación ha progresado hasta el punto en que amenaza con invalidar sus fundamentos: por tanto, debe ser reafirmada más efectivamente que nunca. Esta vez no debe haber asesinato del padre, ni siquiera un asesinato «simbólico» —porque puede ser que él no encuentre sucesor.

La «automatización» del superego[25] señala los mecanismos de defensa por medio de los cuales la sociedad se enfrenta a la amenaza. La defensa consiste principalmente en un fortalecimiento de los controles no tanto sobre los instintos como sobre la conciencia, que, si es dejada en libertad, puede reconocer la obra de la represión en la más amplia y mejor satisfacción de las necesidades. La manipulación de la conciencia que ha tenido lugar a lo largo de la órbita de la civilización industrial contemporánea ha sido descrita en las diferentes interpretaciones de las culturas totalitarias y «populares»; coordinación en la existencia privada y pública de las reacciones espontáneas y ¡as requeridas. La promoción de actividades de descanso ajenas al pensamiento, el triunfo de las ideologías anti-intelectuales, ejemplifican la tendencia. Esta extensión de los controles hasta regiones de la conciencia y el ocio anteriormente libres permite un relajamiento de los tabús

sexuales (anteriormente muy importantes porque los controles absolutos eran menos efectivos). Hoy, comparada con los períodos puritanos y Victorianos, la libertad sexual ha aumentado sin duda alguna (aunque una reacción contra la época de 1920 puede advertirse claramente). Al mismo tiempo, sin embargo, las relaciones sexuales mismas han llegado a estar mucho más estrechamente relacionadas con la relaciones sociales: la libertad sexual se armoniza con el conformismo provechoso. El antagonismo fundamental entre el sexo y la utilidad social —reflejo en sí mismo del conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad — es anulado por la intrusión progresiva del principio de la relación en el principio del placer. En un mundo de enajenación, la libertad de Eros operaría necesariamente como una fuerza destructiva, fatal —como la negación total del principio que gobierna la realidad represiva—. No es cosa casual que la gran literatura de occidente sólo celebre el «amor desdichado», que el mito de Tristan haya llegado a ser su expresión representativa. El mórbido romanticismo del mito es, en un sentido estricto, «realista». En contraste con la destructividad del Eros liberado, la moral sexual relajada dentro del sistema firmemente atrincherado de controles monopolistas sirve al sistema. La negación es coordinada con «lo positivo», la noche con el día, el mundo del sueño con el mundo del trabajo, la fantasía con la frustración. Entonces, el individuo que descansa en esta realidad uniformemente controlada recuerda no el sueño sino el día, no el cuento de hadas sino su proceso. En sus relaciones eróticas, ellos «cumplen sus compromisos» —con encanto, con romanticismo, con sus anuncios comerciales favoritos.

Pero, dentro del sistema de controles unificados e intensificados, están ocurriendo cambios decisivos. Estos cambios afectan la estructura del superego y la contentación y manifestación del sentido de culpa. Más aún, tienden hacia un estado en que el mundo completamente enajenado, empleando todo su poder, parece preparar los elementos y el material para un nuevo principio de la realidad.

El superego se está separando de sus orígenes y la traumática experiencia del padre es invalidada por imágenes más exógenas. Conforme la familia llega a ser menos decisiva en la dirección del ajuste del individuo a la sociedad, el conflicto padre-hijo deja de ser el conflicto modelo. Este cambio se deriva del proceso económico fundamental que ha caracterizado, desde principios de siglo, la transformación del capitalismo «libre» en «organizado». La empresa familiar independiente y, subsecuentemente, la empresa personal independiente han dejado de ser las unidades del sistema social y están siendo absorbidas en gran escala por grupos y asociaciones impersonales. Al mismo tiempo, el valor social del individuo es medido antes que nada en términos de habilidades y cualidades generalizadas de adaptación, más que acuerdo con el juicio independiente y la responsabilidad personal.

La abolición técnica del individuo se refleja en la decadencia de la función social de la familia[26]. Antiguamente, la familia era la que, para bien o para mal, criaba y educaba al individuo, y las reglas y valores dominantes eran transmitidos personalmente y transformados mediante el destino personal. Con toda seguridad en la situación edipiana, se enfrentaban uno a otro no individuos sino «generaciones» (unidades del género); pero con el tiempo y la adquisición por herencia del conflicto de Edipo, ellas llegaron a ser individuos y el conflicto continuó dentro de la historia de la vida individual. A través de la lucha con el padre y la madre como objeto de ataque personal del amor y la agresión, la joven generación entraba a la vida social con impulsos, ideas y necesidades que eran en gran parte *propias*. Consecuentemente, la formación del superego, la represiva modificación de sus impulsos, su renunciación y sublimación eran experiencias muy personales. Precisamente por esto, su adaptación dejaba dolorosas cicatrices, y la vida bajo el principio de actuación conservaba todavía una esfera privada de anticonformismo.

Ahora, sin embargo, bajo el mando de monopolios económicos, políticos y culturales, la formación del superego maduro parece

omitir el estado de individualización: el átomo genérico llega a ser directamente un átomo social. La organización represiva de los instintos parece ser *colectiva*, y el ego parece estar prematuramente socializado por todo un sistema de agentes y agencias extrafamiliares. Desde el nivel preescolar, las pandillas, la radio y la televisión; las desviaciones del modelo son castigadas no tanto dentro de la familia como fuera de ella y en su contra. Los expertos en los medios de difusión masivos transmiten los valores requeridos; ofrecen perfecto entrenamiento en eficiencia, tenacidad, personalidad, sueños, romances. Contra esta educación, la familia ya no puede competir. En la lucha entre las generaciones los bandos parecen haber cambiado: el hijo sabe más; representa el principio de la realidad madura frente a sus formas paternales obsoletas. El padre, el primer objeto de agresión en la situación edipiana, aparece luego como un blanco bastante inapropiado para ella. Su autoridad como transmisor del bienestar, el conocimiento, la experiencia, es reducida grandemente; tiene menos que ofrecer, y por tanto, menos que prohibir. El padre progresista es el enemigo menos adecuado y el «ideal» menos adecuado —pero igualmente lo es cualquier padre que ya no determina el futuro económico, emocional e intelectual del niño—. Sin embargo, las prohibiciones siguen prevaleciendo, el control represivo de los instintos persiste e igualmente el impulso agresivo. ¿Quiénes son los sustitutos paternales contra los que están dirigidos?

Conforme la dominación se congela en un sistema de administración objetivo, las imágenes que guían el desarrollo del superego se van despersonalizando. Antes, el superego era «alimentado» por el amo, el jefe, el principal. Estos representaban el principio de la realidad en su personalidad tangible: duros y benevolentes, crueles y generosos, provocaban y castigaban el deseo de rebelarse; el fortalecimiento del conformismo era su función personal y su responsabilidad. El respeto y el temor podían, por tanto, ir acompañados por el odio a lo que ellos eran y hacían como personas; representaban un objetivo vivo para los impulsos y

para el esfuerzo consciente por satisfacerlos. Pero estas imágenes personales del padre han ido desapareciendo gradualmente detrás de las instituciones. Con la racionalización del aparato productivo, con la multiplicación de las funciones, toda la dominación asume la forma de la administración. En su cumbre, la concentración de poderes económicos parece perderse en el anonimato: todo el mundo, inclusive en lo más alto, parece carecer de poder frente a los movimientos y leyes del aparato mismo. El control es administrado normalmente por oficinas en las que los controlados son los patrones y los empleados. Los amos ya no tienen una función individual. Los sádicos principales, los explotadores capitalistas, han sido transformados en miembros asalariados de una burocracia, cuyos sujetos se encuentran como miembros de otra burocracia. El dolor, la frustración, la impotencia del individuo deriva de un sistema altamente productivo y eficiente en el que él lleva una vida mejor que nunca. La responsabilidad por la organización de su vida yace en el conjunto, en el «sistema», la suma total de instituciones que determinan, satisfacen y controlan sus necesidades. El impulso agresivo cae en el vacío —o mejor, el odio se encuentra con sonrientes colegas, ocupados competidores, oficiales obedientes, útiles trabajadores sociales, todos cumpliendo con su deber y todos víctimas inocentes.

Rechazada así, la agresión es introyectada otra vez: no es la supresión, sino lo suprimido lo culpable. ¿Culpable de qué? El progreso material e intelectual ha debilitado la fuerza de la religión hasta más allá del nivel dentro del cual podría explicar suficientemente el sentido de culpa. La agresividad vuelta contra el ego amenaza con llegar a ser insensible: con su conciencia coordinada, su vida privada abolida, sus emociones integradas dentro del conformismo, el individuo ya no tiene suficiente «espacio mental» para desarrollarse a sí mismo *contra* su sentido de culpa, para vivir con una conciencia propia. Su ego se ha estrechado a tal grado que el multiforme proceso antagónico entre el id, el ego y el superego no puede desplegarse dentro de su forma clásica.

Sin embargo, la culpa está ahí; parece ser una cualidad del conjunto más que de los individuos —es una culpa colectiva, la aflicción de un sistema institucional que malgasta y condena los materiales y recursos humanos a su disposición. El grado de estos recursos puede ser definido por el nivel de completa libertad humana alcanzable mediante el verdadero uso racional de la capacidad productiva. Si el modelo es aplicado, parece que, en los centros de civilización industrial, el hombre es conservado en un estado de empobrecimiento, tanto cultural como físico. La mayor parte de los clisés con los que la sociología describe el proceso de deshumanización en la actual cultura de masas son correctos; pero parecen estar dirigidos en una dirección equivocada. Lo que es retrogresivo no es la mecanización y la regularización, sino su contenido; no la coordinación universal, sino su encubrimiento bajo libertades, elecciones e individualidades espurias. El alto nivel de vida en el dominio de las grandes corporaciones es *restrictivo* en un concreto sentido sociológico: los bienes y servicios que los individuos comparan controlan sus necesidades y petrifican sus facultades. A cambio de las comodidades que enriquecen su vida, los individuos venden no sólo su trabajo, sino también su tiempo libre. La vida mejor es compensada por el control total sobre la vida. La gente habita en edificios de apartamentos —y tiene automóviles privados con los que ya no puede escapar a un mundo diferente—. Tienen enormes refrigeradores llenos de comida congelada. Tienen docenas de periódicos y revistas que exponen los mismos ideales. Tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema —que es la conciencia de que pueden trabajar menos y además determinar sus propias necesidades y satisfacciones.

La ideología de hoy se basa en que la producción y el consumo reproducen y justifican la dominación. Pero su carácter ideológico no altera el hecho de que sus beneficios son reales. La represión de la totalidad se basa en un alto grado de su eficacia: aumenta la

magnitud de la cultura material, facilita la adquisición de los bienes de la vida, hace la comodidad y el lujo más baratos, lleva áreas cada vez más grandes a la órbita de la industria —y, al mismo tiempo, sostiene el trabajo con esfuerzo y la destrucción—. El individuo paga sacrificando su tiempo, su conciencia, sus sueños; la civilización paga sacrificando sus propias promesas de libertad, justicia y paz para todos.

La discrepancia entre la liberación potencial y la represión actual ha llegado a la madurez: envuelve todas las esferas de la vida en todo el mundo. La racionalidad del progreso. La cohesión social y el poder administrativo son suficientemente fuertes para proteger el conjunto de la agresión directa, pero no son lo suficientemente fuertes para eliminar la agresividad acumulada. Esta se vuelve contra aquellos que no pertenecen al conjunto, cuya existencia lo niega. Este adversario aparece como el archienemigo, el Anticristo mismo: está en todas partes en todo momento; representa a fuerzas ocultas y siniestras, y su omnipresencia exige la movilización total. La diferencia entre guerra y paz, entre población civil y militar, entre la verdad y la propaganda es anulada. Hay una regresión a niveles históricos que han sido superados mucho antes, y esta regresión activa otra vez la fase sadomasoquista en una escala nacional e internacional. Pero los impulsos de esta fase son puestos de nuevo en actividad de una nueva manera «civilizada»: prácticamente sin sublimación, llegan a ser actividades socialmente útiles en los campos de concentración y de trabajo, en las guerras coloniales y civiles, las expediciones punitivas y otras cosas por el estilo.

Bajo estas circunstancias, la pregunta sobre si el estado actual de la civilización es demostrablemente más destructivo que los anteriores no parece ser muy relevante. De todos modos, la interrogante no puede evitarse señalando la destructividad prevalenciente a lo largo de la historia. La destructividad del estado actual revela todo su significado sólo si el presente es medido, no en términos de estados pasados, sino en términos de sus propias potencialidades. Hay algo más que una diferencia cuantitativa en el

hecho de que las guerras sean realizadas por ejércitos profesionales en espacios fijos o tengan lugar contra poblaciones enteras en una escala mundial; en el hecho de que las invenciones técnicas que pueden liberar al mundo de la miseria sean empleadas para la conquista o para la creación del sufrimiento; en el hecho de que miles sean asesinados en el combate o millones sean exterminados científicamente con la ayuda de doctores e ingenieros; en el hecho de que los exiliados puedan encontrar refugio, atravesar las fronteras o sean cazados por toda la tierra; en el hecho de que la gente sea naturalmente ignorante o sea *hecha* ignorante por medio de la información y la diversión diaria. El terror es asimilado a la normalidad y la destructividad a la construcción con mayor facilidad. Sin embargo, el progreso sigue adelante y sigue debilitando las bases de la represión. En la cumbre de sus logros progresivos, la dominación no sólo mina sus propios fundamentos, sino que también corrompe y liquida la oposición contra ella. Lo que queda es la negatividad de la razón, que impele el bienestar y el poder y genera un clima en que las raíces instintivas del principio de actuación son resecadas.

La enajenación del trabajo es casi completa. La mecánica de la línea de ensamble, la rutina de la oficina, el ritual de comprar y vender, están libres de cualquier conexión con las potencialidades humanas. Las relaciones de trabajo han llegado a ser en gran parte relaciones entre personas tratadas como objetos intercambiables por directores científicos y expertos en eficiencia. Con toda seguridad, el espíritu de competencia prevaleciente requiere todavía un cierto grado de individualidad y espontaneidad; pero estas características han llegado a ser tan superficiales e ilusorias como el espíritu de competencia al que pertenecen. La individualidad es literalmente sólo un nombre en la específica representación de «tipos»[27] (tales como vampiresa, mujer de su casa, ondina, mujer de carrera, etc.), del mismo modo que la competencia tiende a ser reducida a variedades arregladas con anterioridad en la producción de aparatos, envolturas, sabores, colores y cosas por el estilo.

Detrás de esta superficie ilusoria, el mundo del trabajo completo y su recreación han llegado a ser un sistema de cosas animadas e inanimadas —todas igualmente sujetas a la administración—. La existencia humana en este mundo es una mera esencia, un asunto, una materia que no tiene el principio de su movimiento en sí misma. Este estado de osificación afecta también a los instintos, a sus inhibiciones y modificaciones. Su dinámica original llega a ser estática: las interacciones entre el ego, el superego y el id se congelan como reacciones automáticas. La corporeización del superego está acompañada por la corporeización del ego, manifestada en los rasgos y gestos tal como se han plasmado en la hora y la ocasión apropiada. La conciencia, cada vez menos agobiada por la autonomía, tiende a ser reducida a la tarea de regular la coordinación del individuo con el conjunto.

Esta coordinación es efectiva a un grado tal que la infelicidad general ha descendido en vez de aumentar. Hemos sugerido[28] que el conocimiento individual de la represión prevaleciente es debilitado por la restricción manipulada de su conciencia. Este proceso altera el contenido de la felicidad. El concepto denota una condición más que privada, más que subjetiva[29]; la felicidad no es sólo el mero sentimiento de satisfacción, sino la realidad de la libertad y la satisfacción. La felicidad envuelve el conocimiento; es la prerrogativa del *animal racional*. Con la decadencia de la conciencia, con el control de la información, con la absorción de la comunicación individual por la de masas, el conocimiento es administrativo y confinado. El individuo no sabe realmente lo que pasa; la poderosa máquina de educación y diversión lo une a los demás en un estado de anestesia en el que todas las ideas perjudiciales tienden a ser excluidas. Y puesto que el conocimiento de toda la verdad difícilmente conduce a la felicidad, esa anestesia general hace felices a los individuos. Si la angustia es algo más que enfermedad general, si es una condición existencial, entonces esta llamada «época de la angustia» se distingue por el grado en que la angustia ha desaparecido de la expresión.

Estas tendencias parecen sugerir que el gasto de energía y esfuerzo por desarrollar las propias inhibiciones ha disminuido en gran medida. *Los lazos vivos entre el individuo y su cultura están aflojándose*. Esta cultura era, en y para el individuo, el sistema de inhibiciones que generaba y regeneraba los valores e instituciones predominantes. Ahora, la fuerza represiva del principio de la realidad ya no parece renovada y rejuvenecida por los individuos reprimidos. Mientras menos funcionan éstos como agentes y víctimas de su propia vida, menos se fortalece el principio de la realidad mediante identificaciones y sublimaciones «creadoras», que enriquecen y al mismo tiempo protegen el hogar de la cultura. Los grupos y los ideales de grupo, las filosofías, las obras de arte y literatura que todavía expresan sin compromiso los temores y las esperanzas de la humanidad están contra el principio de la realidad prevaleciente; son su absoluta denuncia.

El aspecto positivo de la enajenación progresiva se ve así. Las energías humanas que sostienen el principio de actuación están llegando a ser cada vez menos necesarias. La automatización de la necesidad y el desperdicio, del trabajo y la diversión, anticipan la realización de las potencialidades individuales en este campo. Repelen la catexis libidinal. La ideología de la escasez, de la productividad del esfuerzo, la dominación y la renunciación es despojada de sus bases instintivas tanto como racionales. La teoría de ¡a enajenación demostró el hecho de que el hombre no se realiza a sí mismo en su trabajo, que su vida ha llegado a ser un instrumento de trabajo, que su trabajo y sus productos han asumido una forma y un poder independiente de él como individuo. Pero la liberación de este estado parece requerir, no la interrupción de la enajenación, sino su consumación; no la reactivación de la personalidad reprimida y productiva, sino su abolición. La eliminación de las potencialidades humanas del mundo del trabajo (enajenado) crea las preocupaciones necesarias para la eliminación del trabajo del mundo de las potencialidades humanas.

V. INTERLUDIO FILOSÓFICO

LA teoría sobre la civilización de Freud es un producto de su teoría psicológica: sus percepciones del proceso histórico están derivadas del análisis del aparato mental de los individuos, que son la sustancia viviente de la historia. Este método penetra la ideología protectora en tanto que ve las instituciones culturales en términos de lo que han hecho con los individuos a través de los cuales funcionan. Pero el método psicológico parece fallar en un punto decisivo: la historia ha progresado «a espaldas» y por encima de los individuos, y las leyes del proceso histórico han sido aquellas que gobiernan a las instituciones reificadas más que a los individuos[1]. Contra esta crítica, hemos alegado que la psicología de Freud alcanza una dimensión del aparato mental donde el individuo es todavía el género, el presente todavía el pasado. La teoría de Freud revela la desindividualización biológica debajo de la sociológica —la primera actuando bajo los principios del placer y del Nirvana, la última bajo el principio de la realidad—. Gracias a esta concepción genérica, la psicología del individuo de Freud es *per se* psicología del género. Y su psicología genérica muestra las vicisitudes de los instintos como vicisitudes históricas: la dinámica recurrente de la lucha entre Eros y el instinto de la muerte, de la construcción y destrucción de la cultura, de la represión y el retorno de lo reprimido, es liberada y organizada por las condiciones históricas bajo las que la humanidad se desarrolla.

Pero las implicaciones metapsicológicas de la teoría de Freud van inclusive más allá del marco de la sociología. Los instintos primarios se refieren a la vida y la muerte —esto es, a la materia orgánica como tal—. Y ellos unen otra vez la materia orgánica con la materia inorgánica, y más adelante con sus más altas manifestaciones mentales. En otras palabras, la teoría de Freud contiene ciertas hipótesis sobre la estructura de las principales formas de ser: contiene implicaciones *ontológicas*. Este capítulo intenta mostrar que estas implicaciones son más que formales, que pertenecen al contexto básico de la filosofía occidental.

De acuerdo con Freud, la civilización empieza con la inhibición metódica de los instintos primarios. Pueden distinguirse dos formas principales de organización instintiva: a) la inhibición de la sexualidad, sucedida por la relación de grupos durable y cada vez más amplia, y b) la inhibición de los instintos destructivos, que lleva del dominio de la naturaleza por el hombre a la moral individual y social. Conforme la combinación de estas dos fuerzas sostiene cada vez más efectivamente la vida de grupos mayores, Eros se impone a su adversario: la utilización social obliga al instinto de la muerte a ponerse al servicio de los instintos de la vida. Pero el mismo progreso de la civilización aumenta la magnitud de la sublimación y de la agresión controlada; por ambas cosas. Eros es debilitado y la destructividad es liberada. Esto debe sugerir que el progreso permanece ligado a una tendencia regresiva en la estructura instintiva (en último análisis al instinto de la muerte), que el crecimiento de la civilización es contra-actuado por el persistente (aunque reprimido) impulso de llegar a descansar en la gratificación final. La dominación, y el encarecimiento del poder y la productividad, proceden a la destrucción más allá de la necesidad racional. La búsqueda de la liberación es oscurecida por la búsqueda del Nirvana.

La siniestra hipótesis de que la cultura, por medio de los impulsos utilizados socialmente, está bajo el mando del principio del Nirvana ha perseguido a menudo al psicoanálisis. El progreso

«contiene» la regresión. A partir de su concepto sobre el *trauma del nacimiento*, Otto Rank llegó a la conclusión de que la cultura establece en una escala aún más grande «conchas protectoras» que reproducen el estado intrauterino:

> Cada «comodidad» que la civilización y el conocimiento técnico tratan continuamente de aumentar, sólo intenta reemplazar por sustitutos duraderos la meta original de la que… llegan a estar todavía más alejados[2].

La teoría de Ferenczi, especialmente su idea de una libido «génito-fugal»[3], tiende a la misma conclusión, y Géza Róheim considera el peligro de la «pérdida del objetivo, de ser dejado en la oscuridad», uno de los decisivos motivos instintivos en la evolución de la cultura[4].

El vigor persistente del principio del Nirvana en la civilización ilumina la magnitud de las restricciones impuestas sobre el poder constructor de cultura de Eros. Eros crea la cultura mediante su lucha con el instinto de la muerte; lucha por preservar al ser en una escala aún más grande y rica para satisfacer a los instintos de la vida para protegerlos de la amenaza de la no satisfacción, de la extinción. Es el *fracaso* de Eros, la falta de satisfacción en la vida, el que aumenta el valor instintivo de la muerte. Las diferentes formas de regresión son una protesta contra la insuficiencia de la civilización: contra el hecho de que prevalezca el esfuerzo sobre el placer, la actuación sobre la gratificación. Una profunda tendencia interior en el organismo milita contra el principio que ha gobernado a la civilización e insiste en el regreso a la enajenación. Los derivados del instinto de la muerte se unen a las manifestaciones neuróticas y perversas de Eros en esta rebelión. Una y otra vez, la teoría de la civilización de Freud señala estas contratendencias. Aunque parecen ser destructivas a la luz de la cultura establecida, ellas atestiguan la destructividad de lo que luchan por destruir: la

represión. Están no solamente contra el principio de la realidad, por el no ser, sino también más allá del principio de la realidad: en otra forma de ser. Representan el carácter histórico del principio de la realidad, los límites de su validez y necesidad.

En este punto, la metapsicología de Freud se encuentra con una de las corrientes principales de la filosofía occidental.

Conforme la racionalidad científica de la civilización occidental empezó a dar sus frutos más maduros, llegó a ser cada vez más consciente de sus implicaciones físicas. El ego que emprendió la transformación racional del medio ambiente humano y natural se reveló a sí mismo como un sujeto esencialmente agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos. Era un sujeto *contra* un objeto. Esta experiencia antagónica *a priori* definió al *ego cogitans* tanto como al *ego agens*. La naturaleza (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron «dadas» al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar, e inclusive violar —tales eran los prerrequisitos de la autopreservación y el autodesarrollo.

La lucha empieza con la perpetua conquista interna de las facultades «inferiores» del individuo: sus facultades sensuales y las pertenecientes al apetito. Su subyugación es, al menos desde Platón, considerada un elemento constitutivo de la razón humana, que es así, en sus mismas funciones, represiva. La lucha culmina en la conquista de la naturaleza externa, que debe ser atacada, refrenada y explotada perpetuamente para obligarla a servir a las necesidades humanas. El ego experimenta su ser como «provocación»[5], como «proyecto»[6], experimenta cada condición existencial como una restricción que tiene que superar, transformar en otra. El ego llega a estar precondicionado para dominar la acción y la productividad inclusive antes de que se le presente cualquier ocasión específica que pida tal actitud. Max Scheler ha señalado que la «conciencia del impulso inconsciente o la voluntad de poder sobre la naturaleza es el *primum movens*» en relación con el ser moderno individual, y que estructuralmente precede a la ciencia

moderna y a la técnica —es un «pre y alógico» antecedente anterior al pensamiento científico y a la intuición[7]—. La naturaleza es un *a priori* experimentado por un organismo inclinado a la dominación y por tanto es experimentada como susceptible de ser dominada y controlada[8]. Y consecuentemente, el trabajo es un poder y una provocación *a priori* en la lucha con la naturaleza; es vencimiento de la resistencia. En tal actitud hacia el trabajo, las imágenes del mundo objetivo aparecen como «símbolos para los puntos de *agresión*; la acción se presenta como dominación, y la realidad *per se* como "resistencia"»[9]. Scheler llama a esta forma de pensamiento (conocimiento conectado con la dominación y el logro» y ve en él la forma de conocimiento específico que ha guiado el desarrollo de la civilización moderna[10] y ha conformado el concepto predominante no sólo del ego, el sujeto pensante y actuante, sino también de su mundo objetivo —el concepto del ser en sí.

Cualesquiera que sean las implicaciones de la concepción griega original del Logos como la esencia del ser desde la canonización de la lógica aristotélica, el término se identifica con la idea de ordenar, clasificar, dominar a la razón. Y la idea de la razón llega a ser cada vez más antagónica de aquellas facultades y actitudes que son más receptivas que productivas, que tienden más a la gratificación que a la trascendencia, puesto que aquéllas permanecen fuertemente comprometidas con el principio del placer. Estas facultades y actitudes aparecen como los elementos irracionales que deben ser conquistados y restringidos para servir al progreso de la razón. La razón está para asegurar, mediante la transformación y explotación cada vez más efectiva de la naturaleza, la realización de las potencialidades humanas. Pero en el proceso, los fines parecen retroceder ante los medios: el tiempo dedicado a las necesidades individuales —y define estas necesidades—. El Logos se convierte de ahí en adelante en la lógica de la dominación. Cuando la lógica reduce entonces las unidades de pensamiento a signos y símbolos, las leyes del pensamiento llegan a ser, finalmente, técnicas de cálculo y manipulación.

Pero la lógica de la dominación no triunfa sin dificultades. La filosofía que epitomiza la relación antagónica entre el objeto y el sujeto conserva también la imagen de su reconciliación. La labor incesante del sujeto trascendente culmina en la unidad última del sujeto y el objeto: la idea de «ser en y para sí mismo» existe en su propia realización. El Logos de la gratificación contradice al Logos de la enajenación; el esfuerzo por armonizar a los dos anima la historia interior de la metafísica occidental. Y logra su formulación clásica en la jerarquía aristotélica de las formas de ser, que culmina en el *nous theos*: su existencia ya no sólo es definida y contenida por ninguna otra cosa más que él mismo, sino que es totalmente él mismo en todos sus estados y condiciones. La curva ascendente del llegar a ser es incorporada al círculo que se mueve por sí mismo; el pasado, el presente y el futuro son encerrados en este círculo. De acuerdo con Aristóteles, esta forma de ser está reservada a los dioses; y el movimiento del pensamiento, puramente pensado, es sólo una aproximación empírica. De otro modo, el mundo empírico no participa de tal realización; sólo un ardiente deseo, del tipo del de Eros, conecta a este mundo con su fin en sí mismo. La concepción aristotélica no es religiosa. El *nous theos* es, como quien dice, *parte* del universo, no su creador, ni su dueño, ni su salvador, sino una forma de ser en la que todas las potencialidades se cumplen, en la que el «proyecto» de ser ha sido realizado.

La concepción aristotélica permanece viva a través de todas las transformaciones subsecuentes. Cuando, al final de la Edad de la Razón, con Hegel, el pensamiento occidental realiza su último y más grande intento de demostrar la validez de sus categorías y de los principios que gobiernan su mundo, concluye otra vez con el *nous theos*. De nuevo la realización es relegada a la idea absoluta y el conocimiento absoluto. De nuevo el movimiento del círculo finaliza el doloroso proceso de la trascendencia destructiva y productiva. Ahora el círculo contiene a la totalidad: toda la enajenación se justifica y al mismo tiempo se cancela dentro del círculo universal de

la razón, que es el mundo. Pero ahora la filosofía abarca al terreno histórico concreto sobre el que el edificio de la razón es construido.

La *Fenomenología del espíritu* desenvuelve la estructura de la razón como la estructura de la dominación —y como el triunfo sobre la dominación—. La razón se desarrolla a través del desarrollo de la autoconciencia del hombre que conquista el mundo natural e histórico y lo convierte en el material de la realización personal. Cuando la simple conciencia se convierte en autoconciencia se encuentra a sí misma como *ego*, y el ego es antes que nada *deseo*; sólo puede llegar a ser consciente de sí mismo mediante la satisfacción propia en y mediante un «otro». Pero tal satisfacción encierra la «negación» del otro, porque él ego tiene que demostrarse a sí mismo «siendo para sí mismo» verdaderamente, contra toda «otredad»[11]. Dentro de este concepto el individuo tiene que sostenerse y afirmarse constantemente a sí mismo para ser real, está colocado frente al mundo como su «negación», como negándole la libertad, así que sólo puede existir arriesgando y ganando incesantemente su existencia frente a algo o alguien que se la disputa. El ego debe llegar a ser *libre*, pero si el mundo tiene el «carácter de la negación», la libertad del ego depende de ser «reconocido», «aceptado», como el amo —y tal reconocimiento sólo puede ser otorgado por otro ego, otro sujeto autoconsciente—. Los objetos no están vivos; el triunfo sobre su resistencia no puede satisfacer o «probar» el poder del ego: «la autoconciencia puede alcanzar su satisfacción sólo en otra autoconciencia». La actitud agresiva con respecto al mundo de los objetos, la dominación de la naturaleza, aspira así, finalmente, a la dominación del hombre por el hombre. Es agresividad hacia los otros sujetos: la satisfacción del ego está condicionada por su «relación negativa» con otro ego:

> La relación de ambas autoconciencias está constituida de tal modo que ellas se prueban a sí mismas y a cada una mediante una lucha a muerte… Y sólo arriesgando la vida se obtiene la libertad… [12].

La libertad implica arriesgar la vida, no porque implique la liberación de la servidumbre, sino porque el mismo significado de la libertad humana es definido por la mutua «relación negativa» con el otro. Y puesto que esta relación negativa afecta la totalidad de la vida, la libertad sólo puede ser probada» apostando la vida misma. La muerte y la angustia —no como «temor ante este elemento o aquél ni por este o aquel momento del tiempo», sino como miedo por el «ser completo» de uno—[13] son los términos esenciales de la libertad y la satisfacción humanas. De la estructura negativa de la autoconciencia se obtiene la relación entre el amo y el esclavo, la dominación y la servidumbre. Esta relación es la consecuencia de la naturaleza específica de la autoconciencia y la consecuencia de su actitud específica hacia el otro (objeto y sujeto).

Pero la *Fenomenología del espíritu* no sería la autointerpretación de la civilización occidental si no fuera algo más que el desarrollo de la lógica de la dominación. La *Fenomenología del espíritu* conduce a la superación de esa forma de libertad que se deriva de la relación antagónica con el otro. Y la verdadera forma de la libertad es, no la incesante actividad conquistadora, sino su llegada al descanso en el transparente conocimiento y gratificación del ser. El clima ontológico que prevalece al final de la *Fenomenología* es el opuesto a la dinámica prometeica;

> Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices; la acción no es eterna; el espíritu la asimila a sí mismo, y el aspecto de la particularidad (la individualidad) presente en ella… inmediatamente se desvanece[14].

El consentimiento y reconocimiento mutuos son todavía las pruebas de la realidad de la libertad; pero los términos son ahora perdón y reconciliación:

> La expresión de la reconciliación es el Espíritu (objetivamente) existente, quien concibe en su opuesto el puro conocimiento de sí mismo *qua* esencia universal… un reconocimiento mutuo que es el Espíritu Absoluto[15].

Estos enunciados están situados en el lugar decisivo en el que el análisis de Hegel de las manifestaciones del espíritu ha alcanzado la posición del «espíritu autoconsciente» —su ser en y para sí misma. Aquí, «la relación negativa con el otro» es transformada finalmente, en la existencia del espíritu como *nous*, en productividad que es receptividad, en actividad que es la realización. La presentación de Hegel de su sistema en su *Enciclopedia* termina con la palabra «gozar». La filosofía de la civilización occidental culmina con la idea de que la verdad yace en la negación del principio que gobierna esta civilización —negación en el doble sentido de que la libertad aparece como real sólo en la idea, y que la interminable proyección y el trascendimiento de la productividad del ser llega a la fruición en la perpetua paz de la receptividad autoconsciente.

La *Fenomenología del espíritu* preserva siempre la tensión entre el contenido ontológico y el histórico: las manifestaciones del espíritu *son* los principales estados de la civilización occidental, pero estas manifestaciones históricas permanecen afectadas por la negatividad; el espíritu llega a sí mismo en y como reconocimiento absoluto. Es al mismo tiempo la verdadera forma del pensamiento y la verdadera forma del ser. El ser es en su misma esencia razón. Pero la más alta forma de la razón es, para Hegel, casi lo opuesto de la forma prevaleciente: es realización alcanzada y sostenida, la transparente unidad del sujeto y el objeto, de lo universal y lo individual —una unidad dinámica antes que estática, en la que todo llegar a ser es libre exteriorización (*Entäusserung*), liberación y «goce» de las potencialidades. La labor de la historia llega a descansar en la historia: la enajenación es eliminada, y con ella la trascendencia y el fluir del tiempo. El espíritu «supera su forma temporal; niega al tiempo»[16]. Pero el «fin» de la historia recaptura

su contenido: la fuerza que logra la conquista del tiempo es la memoria (recolección). El conocimiento absoluto, dentro del que el espíritu alcanza su verdad, es el espíritu «entrando a su verdadero ser, donde abandona su existencia (ajena) y confía su *Gestalt* a la memoria»[17]. Ser ya no es más la dolorosa trascendencia hacia el futuro sino la pacífica recapturación del pasado. La memoria, que ha preservado todo lo que fue, es «la forma interior, y en realidad la más alta, de la sustancia»[18].

El hecho de que la memoria aparezca aquí como categoría existencial, decisiva para la más alta forma del ser indica la tendencia interior de la filosofía de Hegel. Hegel reemplaza la idea del progreso por la del desarrollo cíclico que se mueve, autosuficiente, en la reproducción y consumación de lo que *es*. Este desarrollo presupone la historia completa del hombre (su mundo subjetivo y objetivo) y la comprensión de su historia —la memoria de su pasado—. El pasado permanece como presente; es la vida misma del espíritu; lo que ha sido decidido sobre lo que es. La libertad implica reconciliación —redención del pasada. Si el pasado es dejado atrás y olvidado, la transgresión destructiva no terminará nunca. De alguna manera, el progreso de la transgresión tiene que ser detenido. Hegel pensó que «las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices». Él creía que, dentro del nivel de civilización alcanzado, con el triunfo de la razón, la libertad había llegado a ser una realidad. Pero ni el estado ni la sociedad le dan cuerpo a la forma última de la libertad. Sin que importe cuán racionalmente estén organizados, están oprimidos por la falta de libertad. La verdadera libertad existe sólo como idea. La liberación, así, es un suceso espiritual. La dialéctica de Hegel permanece dentro del marco impuesto por el principio de la realidad establecido.

La filosofía occidental termina con la idea con la que empezó. Al principio y al final, en Aristóteles y en Hegel, el supremo modo del ser, la última forma de la razón y la libertad, aparecen como *nous*, espíritu, *Geist*. Al final y al principio, el mundo empírico permanece en la negación —es la materia y las herramientas del espíritu o de

sus representantes en la tierra—. En la realidad, ni la memoria ni el conocimiento absoluto redimen a aquello que era y es. Sin embargo, esta filosofía atestigua no sólo por el principio de la realidad que gobierna el mundo empírico, sino también por su negación. La consumación del ser es, no la curva ascendente, sino la que cierra el círculo: el *regreso* de la enajenación. La filosofía sólo puede concebir ese estado como el del pensamiento puro. Entre el principio y el final está el desarroUo de la razón como la lógica de la dominación —el progreso a través de la enajenación—. La liberación de la represión es sostenida: en la idea y en el ideal.

Después de Hegel, la corriente principal de la filosofía occidental está agotada. El Logos de la dominación ha construido su sistema, y lo que sigue es un epílogo: la filosofía sobrevive como una función especial (y no muy vital) en la institución académica. Los nuevos principios del pensamiento se desarrollan fuera de esta institución: son cualitativamente nuevos y están comprometidos con una forma diferente de la razón, con un principio de la realidad diferente. En términos metafísicos, el cambio es expresado por el hecho de que la esencia del ser ya no es concebida como Logos. Y, con este cambio en la experiencia básica del ser, la lógica de la dominación es desafiada. Cuando Schopenhauer define la esencia del ser como *voluntad*, la muestra como un insaciable deseo y agresión que deben ser liberados a cualquier precio. Para Schopenhauer, ellos son liberales sólo en su negación absoluta; la voluntad misma debe llegar al descanso —a un fin—. Pero la idea del Nirvana contiene la afirmación, el fin es realización, gratificación. Nirvana es la imagen del principio del placer. Como tal brota, todavía bajo una forma represiva, en el drama musical de Richard Wagner; con una forma represiva porque (como en toda buena teología y moral) la realización exige aquí el sacrificio de la felicidad terrenal. El *principium individuationis* mismo se encuentra en falta —la realización sólo se concibe más allá de su reino; la más excitante *Liebestod* celebra todavía a la más excitante renunciación.

Sólo la filosofía de Nietzsche supera la tradición ontológica, pero su demanda contra el Logos como represión y perversión de la voluntad de poder es tan ambigua que a menudo impide la comprensión. En primer lugar, la demanda en sí misma es ambigua. Históricamente, el Logos de la dominación liberó antes que reprimió la voluntad del poder; era la *dirección* de esta voluntad la que era represiva, estaba dirigida hacia la renunciación productiva que hacía al hombre el esclavo de su trabajo y el enemigo de su propia gratificación. Más aún, la voluntad de poder no es la última palabra de Nietzsche: «¡La voluntad, esto es, la liberadora y portadora del goce: esto es lo que os enseñé, amigos míos! Pero ahora aprended también esto: la Voluntad misma es todavía una prisionera».[19] La voluntad es todavía una prisionera porque no tiene poder sobre el tiempo; el pasado no sólo permanece sin liberar, sino que, sin libertad, sigue corrompiendo toda liberación. Hasta que el poder del tiempo sobre la vida sea roto, no puede haber libertad: el hecho de que el tiempo no «regresa» mantiene la herida de la mala conciencia; alimenta la venganza y la necesidad del castigo, que a su vez perpetúa el pasado y la enfermedad mortal. Con el triunfo de la moral cristiana, los instintos de la vida fueron pervertidos y restringidos; la mala conciencia fue ligada con una «falta contra Dios». «La hostilidad, la rebelión, la resurrección contra el "amo", el "padre", el ancestro original y origen del mundo»[20], fueron implantadas en los instintos humanos. Así, la represión y la privación fueron justificadas y afirmadas; fueron convertidas en las fuerzas todopoderosas y agresivas que determinan la existencia humana. Conforme fue creciendo su utilización social, el progreso llegó a ser, por necesidad, represión progresiva. En este camino, no hay otra alternativa, y ninguna libertad espiritual y trascendental puede compensar las bases represivas de la cultura. Las «heridas del espíritu», si es que se curan, dejan cicatrices. El pasado llega a ser el amo del presente, y la vida un tributo a la muerte:

> Y ahora nube sobre nube rueda sobre el Espíritu, hasta que al final la locura predica. «Todas las cosas pasan, por lo tanto, todas las cosas merecen pasar. Y ésta es la justicia misma, esta ley del tiempo, que debe devorar a sus hijos: así predicó la locura»[21]

Nietzsche expone la gigantesca falacia sobre la que fueron construidas la filosofía y la moral occidental —esto es: la transformación de los hechos en esencias, de las condiciones históricas en metafísicas—. La debilidad y el desaliento del hombre, la desigualdad del poder y la salud, la justicia y el sufrimiento fueron atribuidos a algún crimen y a una culpa trascendentales; la rebelión llegó a ser el pecado original, la desobediencia contra Dios; y el impulso hacia la gratificación se convirtió en concupiscencia. Más aún, toda esta serie de falacias culminaron con la deificación del tiempo: porque en el mundo empírico todo está pasando, el hombre es en su misma esencia un ser finito, y la muerte está en la misma esencia de la vida. Sólo los altos valores son eternos, y, por tanto, reales: el hombre interior, la fe y el amor que no pide y no desea. El intento de Nietzsche de revelar las raíces históricas de estas transformaciones elucida su doble función: pacificar, compensar y justificar a los que no tienen privilegios en la tierra, y proteger a aquellos que les impiden tenerlos y los obligan a permanecer sin ellos. El logro de este propósito envuelve a los amos y a los esclavos, a los que gobiernan y los gobernados, en la expansión de la represión productiva que ha hecho avanzar a la civilización occidental a niveles de eficacia aún más altos. Sin embargo, la creciente eficacia envuelve la creciente degeneración de los instintos de la vida —la decadencia del hombre.

La crítica de Nietzsche se distingue de toda la psicología social académica por la posición desde la cual es emprendida: Nietzsche habla en nombre de un principio de la realidad fundamentalmente antagónico del de la civilización occidental. La forma tradicional de la razón es rechazada sobre la base de la experiencia del ser como

un fin en sí mismo —como goce (*Lust*) y placer—. La lucha contra el tiempo también es sostenida desde esta posición: hay que romper la tiranía del llegar a ser sobre el ser si el hombre está para llegar a sí mismo en un mundo que es en verdad suyo. En tanto exista el fluir del tiempo incontenido e inconquistado —pérdida sin sentido, el doloroso «era» que nunca será otra vez— el ser contiene la semilla de la destrucción que convierte el bien en mal y viceversa. El hombre llega a sí mismo sólo cuando la trascendencia ha sido conquistada —cuando la eternidad ha llegado a ser presente en el aquí y ahora—. La concepción de Nietzsche concluye con la visión del círculo cerrado —ya no el progreso, sino el «eterno retorno»:

> Todas las cosas pasan, todas las cosas vuelven; eternamente gira la rueda del Ser. Todas las cosas mueren, todas las cosas florecen otra vez, eterno es el año del Ser. Todas las cosas se rompen, todas las cosas son unidas de nuevo; eternamente la casa del Ser se construye igual a sí misma. Todas las cosas se van, todas las cosas se dan la bienvenida una a la otra de nuevo; eternamente la rueda del Ser mora en sí misma. En cada Ahora, el Ser empieza; cada Aquí gira la esfera del Ahí en redonda. El centro está en todas partes. El camino de la eternidad está determinado[22].

El círculo cerrado ha aparecido antes, en Aristóteles y Hegel, como el símbolo del ser en sí mismo. Pero mientras Aristóteles lo reservó al *nous theos*, y Hegel lo identificó con la idea absoluta, Nietzsche encierra el eterno retorno de lo finito exactamente como es —en su total concreción y finitud—. Esta es la afirmación total de los instintos de la vida, rechazando todo escape y negación. El eterno retorno es la voluntad y la visión de una actitud erótica hacia el ser para la que la necesidad y la realización coinciden.

> ¡Escudo de la necesidad!

¡Cúspide estelar del Ser!
tocado por el deseo y sin la mancha de ningún No,
eterno Sí del Ser:
te afirmo eternamente porque te amo, eternidad[23].

La eternidad, desde hace mucho el último consuelo de una existencia enajenada, ha sido convertida en un instrumento de la represión mediante su relegación a un mundo trascendental —un premio irreal para el sufrimiento real. Aquí, la eternidad es reclamada para la hermosa tierra— como el eterno retorno de sus hijos, de la lila y la rosa, del sol sobre las montañas y lagos, del amante y la amada, del temor por su vida, del dolor y la felicidad. La muerte *es*; y sólo es conquistada si a ella sigue el renacimiento real de todo lo que ha sido antes de la muerte aquí en la tierra —no como una mera repetición, sino como una voluntaria y buscada re-creación—. Así, el eterno retorno incluye el retorno del sufrimiento, pero el sufrimiento como un medio para alcanzar más gratificación, para el agrandamiento del gozo[24]. El horror hacia el dolor se deriva del «instinto de la debilidad», por el hecho de que el dolor oprime y llega a ser final y fatal. El sufrimiento puede ser afirmado si «el poder del hombre es suficientemente fuerte»[25] para hacer del dolor un estímulo para la afirmación —un eslabón en la cadena del goce. La doctrina del eterno retorno obtiene todo su significado de la posición central de que el «goce desea la eternidad» —quiere que él mismo y todas las cosas sean para siempre.

La filosofía de Nietzsche contiene demasiados elementos del terrible pasado: su celebración del dolor y el poder perpetúan rasgos de la moral que él lucha por superar. Sin embargo, la imagen de un nuevo principio de la realidad rompe el contexto represivo y anticipa la liberación de la herencia arcaica. «¡La tierra ha sido demasiado tiempo un manicomio!»[26]. Para Nietzsche, la liberación depende de la reversión del sentido de culpa; la humanidad debe llegar a asociar la mala conciencia no con la afirmación, sino con la negación de los

instintos de la vida, no con la rebelión contra sus ideales represivos, sino con su aceptación[27].

Hemos sugerido ciertos puntos sobresalientes en el desarrollo de la filosofía occidental que revelan las limitaciones históricas de su sistema de razón —y los esfuerzos por superar este sistema. La lucha se revela en el antagonismo entre llegar a ser y ser, entre la curva ascendente y el círculo cerrado, el progreso y el eterno retorno, la trascendencia y el descanso en la realización[28]. Esta es la lucha entre la lógica de la dominación y la voluntad de gratificación. Ambas afirman sus exigencias defiendo el principio de la realidad. Se ataca a la Ontología tradicional: contra la concepción del ser en términos de Logos se levanta la concepción del ser en términos a-lógicos: la voluntad y el gozo. La contratendencia lucha por formular su propio Logos: la lógica de la gratificación.

En sus posiciones más avanzadas, la teoría de Freud participa de esta dinámica filosófica. Al intentar definir la esencia del ser, su metapsicología lo define como Eros —en contraste con la definición tradicional como Logos—. El instinto de la muerte afirma el principio del no ser (la negación del ser) contra Eros (el principio del ser). La fusión omnipresente de los dos principios en la concepción de Freud corresponde a la tradicional fusión metafísica del ser y no ser. Con toda seguridad, la concepción freudiana de Eros se refiere sólo a la vida orgánica. Sin embargo, la materia inorgánica está, al «final» del instinto de la muerte, tan inherentemente ligada con la materia orgánica que (como se ha sugerido antes) parece posible darle a su concepción un significado ontológico general. El ser es esencialmente el impulso hacia el placer. Este impulso llega a ser una «meta» en la existencia humana: el impulso erótico de combinar unidades cada vez más amplias y durables es la fuente instintiva de la civilización. Los instintos sexuales son instintos de la *vida*; el impulso hacia la preservación y el enriquecimiento de la vida mediante la dominación de la naturaleza de acuerdo con el desarrollo de las necesidades vitales es originariamente un impulso erótico. La ananke es experimentada como la barrera contra la

satisfacción de los instintos de la vida, que aspiran al placer, no a la seguridad. Y la «lucha por la existencia» es originariamente una lucha por el placer; la cultura empieza con la realización colectiva de esta meta. Sin embargo, después, la lucha por la existencia es organizada de acuerdo con el interés de la dominación; la base erótica de la cultura es transformada. Cuando la filosofía concibe la esencia del ser como Logos es ya el Logos de la dominación —mandando, dominando, dirigiendo a la razón, a la que el hombre y la naturaleza deben sujetarse.

La interpretación freudiana del ser en términos de Eros recoge el primer estado de la filosofía de Platón, que concebía la cultura no como una sublimación represiva, sino como el libre autodesarrollo de Eros. Ya desde Platón, esta concepción aparece como un arcaico residuo mítico. Eros es el ser absorbido por Logos y Logos es la razón que subyuga a los instintos. La historia de la Ontología refleja el principio de la realidad que gobierna al mundo cada vez más exclusivamente las profundas percepciones contenidas en el concepto metafísico de Eros fueron escondidos bajo tierra. Sobrevivieron dentro de distorsiones escatológicas en muchos movimientos heréticos, en la filosofía hedonista. Su historia tiene que ser escrita todavía —como la historia de la transformación de Eros en Agape[29]. La propia teoría de Freud sigue la tendencia general: en su obra la racionalidad del principio de la realidad predominante supera a las especulaciones metafísicas sobre Eros.

Vamos a tratar ahora de recapturar el contenido total de sus especulaciones.

SEGUNDA PARTE
MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD

CUÁNTO tiempo se ha perdido durante el destino del hombre en la lucha por decidir cómo será el siguiente mundo del hombre! Mientras más sutiles son los esfuerzos por averiguarlo, menos sabe sobre el presente en el que vive. El único mundo maravilloso que conoció, en el que vivió, que le dio a él todo lo que tuvo, era, de acuerdo con los predicadores y prelados, el que debía ser lo menos importante en sus pensamientos. Le fue recomendado, ordenado, despedirse de él desde el día de su nacimiento. ¡Oh, ya hemos tenido bastante de ese abuso de esta alegre tierra! No es una verdad triste que éste debe ser nuestro hogar. Con que sólo nos diera abrigo, ropa simple, simple comida, agregándole la lila y la rosa, la manzana y la pera, sería un hogar perfecto para el hombre mortal o inmortal.

Sean O'Casey, *Sunset and Evering*

VI Los limites historíeos del principio de la realidad establecido

VII Fantasía y utopía

VIII Las imágenes de Orfeo y Narciso

IX La dimensión estética

X La transformación de la sexualidad en Eros

XI Eros y Tanatos

VI. LOS LIMITES HISTÓRICOS DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD ESTABLECIDO

EL análisis anterior trató de identificar ciertas tendencias básicas de la estructura instintiva de la civilización y, especialmente, de definir el principio de la realidad específico que ha gobernado el progreso de la civilización occidental. Designamos este principio de la realidad como el principio de actuación; e intentamos mostrar que la dominación y la enajenación, derivadas de la organización social del trabajo prevaleciente, determinaban en un alto grado las exigencias impuestas sobre los instintos por este principio de la realidad. Surgió una interrogante sobre si el dominio continuo del principio de actuación como *el* principio de la realidad debe darse por seguro (así que la tendencia de la civilización debe ser vista a la luz del mismo principio), o si el principio de actuación ha creado quizá las precondiciones para un principio de la realidad cualitativamente diferente, no represivo. Esta pregunta se surgió a sí misma cuando confrontamos la teoría psicoanalítica del hombre con algunas tendencias históricas básicas:

1) El mismo progreso de la civilización bajo el principio de actuación ha alcanzado un nivel de productividad en el que las exigencias sociales sobre la energía instintiva que debe ser gastada en el trabajo enajenado pueden ser reducidas considerablemente. Consecuentemente, la continua organización represiva de los

instintos parece ser menos necesaria para la «lucha por la existencia» que para el interés de prolongar esta lucha —el interés de la dominación.

2) La filosofía representativa de la civilización occidental ha desarrollado un concepto de la razón que contiene los aspectos dominantes del principio de actuación. Sin embargo, la misma filosofía termina con la visión de una forma más alta de la razón que es la negación misma de estos aspectos —esto es, la receptividad, la contemplación, el gozo. Detrás de la definición del sujeto en términos de la actividad siempre trascendente y productiva del ego yace la imagen de la liberación del ego, la llegada al cese de toda trascendencia en una forma de ser que ha absorbido todo llegando a ser, que es para y en si mismo ante toda otredad.

El problema del carácter histórico y las limitaciones del principio de actuación es de una importancia decisiva para la teoría de Freud. Hemos visto que éste identifica prácticamente el principio de la realidad establecido (por tanto, el principio de actuación) con el principio de la realidad como tal Consecuentemente, su dialéctica de la civilización perdería su finalidad si el principio de actuación se revelara a sí mismo sólo como una forma histórica específica del principio de la realidad Más aún, puesto que Freud identifica también el carácter histórico de los instintos con su «naturaleza», la relatividad del principio de actuación afectaría inclusive a su concepción básica de la dinámica instintiva entre Eros y Tanatos: su relación y su desarrollo será diferente bajo un principio de la realidad diferente. Recíprocamente, la teoría de los instintos de Freud provee uno de los más fuertes argumentos *contra* el carácter relativo (histórico) del principio de la realidad. Si la sexualidad es en su misma esencia antisocial y asocia!, y si la destructividad es la manifestación de un instinto primario, la idea de un principio de la realidad no represivo no podrá ser otra cosa que una ociosa especulación.

La teoría de los instintos de Freud indica la dirección en la que el problema debe ser examinado. El principio de actuación fortalece la

integración de una organización represiva de la sexualidad y del instinto destructivo. Por tanto, si el proceso histórico tiende a hacer inútiles las instituciones del principio de actuación, deberá también tender a hacer inútil la organización de los instintos —esto es, a liberar a los instintos de las restricciones y desviaciones requeridas por el principio de actuación—. Esto implicaría la posibilidad real de una eliminación gradual de represión excedente, por lo que un área amplia de destructividad podría ser absorbida o neutralizada por la libido fortalecida. Evidentemente, la teoría de Freud impide anticipadamente la construcción de cualquier utopía psicoanalítica. Si aceptamos su teoría y seguimos manteniendo que hay una sustancia histórica en la idea de una civilización no represiva, esta idea debe ser deducible de la misma teoría de los instintos de Freud. Sus conceptos deben ser examinados otra vez para descubrir si contienen o no elementos que requieren una nueva interpretación. Esta forma de aproximación será paralela a la empleada en la anterior discusión sociológica. Ahí se hizo el intento de «extraer» la osificación del principio de actuación de las condiciones históricas que había creado: ahora, debemos tratar de «extraer» de las vicisitudes históricas de los instintos la posibilidad de su desarrollo no represivo. Tal forma de aproximación implica una crítica del principio de la realidad establecido en nombre del principio del placer —una re-valuación de la relación antagonista que ha prevalecido entre las dos dimensiones de la existencia humana.

Freud sostiene que un conflicto esencial entre los dos principios es inevitable; sin embargo, en la elaboración de su teoría, esta inevitabilidad parece estar abierta a la duda. Se dice que el conflicto, dentro de la forma que asume en la civilización, es provocado y perpetuado por la prevalencia de la ananke, *Lebensnot*, la lucha por la existencia. (El último estado de la teoría de los instintos, con los conceptos de Eros y el instinto de la muerte, no anula esta tesis; *Lebensnot* aparece ahora como la necesidad y la deficiencia inherentes en la vida orgánica misma). La lucha por la existencia

necesita la modificación represiva de los instintos principalmente por la falta de medios y recursos suficientes para una gratificación integral, sin dolor y sin esfuerzo, de las necesidades instintivas. Si esto es verdad, la organización represiva de los instintos en la lucha por la existencia se debe a factores *exógenos* —exógenos en el sentido de que no son inherentes a la «naturaleza» de los instintos, sino que son producto de las específicas condiciones históricas bajo las que se desarrollan los instintos—. De acuerdo con Freud, esta distinción carece de significado, porque los instintos mismos son «históricos»[1]; no hay estructura instintiva «fuera» de la estructura histórica. Sin embargo, esto no nos dispensa de la necesidad de hacer la distinción —sólo que debe ser hecha dentro de la estructura histórica misma—. Esta última aparece estratificada en dos niveles: a) el nivel biológico filogenético, el desarrollo del hombre animal en su lucha con la naturaleza; y b) el nivel sociológico, el desarrollo de los individuos y grupos civilizados en la lucha entre sí mismos y con su medio ambiente. Los dos niveles están en constante e inseparable interacción, pero los factores que se generan en el segundo nivel son exógenos con respecto al primero y tienen, por tanto, un peso y una validez diferente (aunque en el curso de su desarrollo pueden «sumergirse» en el primer nivel): son más relativos, pueden cambiar con mayor rapidez y sin poner en peligro ni invertir el desarrollo del género. Esta diferencia en el origen de la modificación instintiva subraya la distinción que hemos introducido entre la represión sobrante[2]; la última se origina y es mantenida en el nivel sociológico.

Freud tiene muy presente el elemento histórico en la estructura instintiva del hombre. Al discutir la religión como una específica forma histórica de «ilusión», aduce contra sí mismo este argumento: «Puesto que los hombres son tan poco dóciles a los argumentos razonables, puesto que están tan completamente bajo el mando de sus deseos instintivos, ¿por qué debe uno querer quitarles un medio de satisfacer sus instintos y reemplazarlo por argumentos razonables?» Y él mismo contesta: «Sin duda, los hombres son así,

pero ¿se han preguntado a sí mismos si necesitan ser así?, si su naturaleza interior lo necesita?[3]. Sin embargo, en su teoría de los instintos, Freud no extrae ningunas conclusiones fundamentales de la distinción histórica, sino que le da a ambos niveles una validez igual y general. Para su metapsicología no es decisivo el hecho de que las inhibiciones sean impuestas por la escasez, por la lucha por la existencia o por los intereses de la dominación. Y en realidad, los dos factores —el filogenético biológico y el sociológico— han crecido juntos en la historia de la civilización. Pero su unión ha llegado a ser, desde hace mucho, «antinatural» y lo mismo ha pasado con la «modificación» opresiva del principio del placer por el principio de la realidad. La negación consistente de Freud de la posibilidad de una liberación esencial del primero, implica la suposición de que la escasez es tan permanente como la dominación —una suposición que parece dar por admitido el punto que se discute—. Gracias a esta suposición, un hecho extrínseco obtiene la dignidad teórica de un elemento inherente a la vida mental, inherente inclusive en los instintos primarios. A la luz de la amplia tendencia de la civilización, y a la luz de la propia interpretación de Freud del desarrollo instintivo, la suposición debe ser discutida. La posibilidad histórica de un gradual cese del control del desarrollo instintivo, quizá inclusive la *necesidad* histórica, debe ser tomada seriamente —si la civilización va a progresar hacia un estado de libertad más alto.

Para extrapolar la hipótesis de una civilización no represiva a partir de la teoría de los instintos de Freud, uno debe examinar su concepto de los instintos primarios, sus objetivos y su interrelación. En esta concepción, el instinto de la muerte es el que parece desafiar principalmente cualquier hipótesis sobre una civilización no represiva: la sola existencia de un instinto así parece engendrar «automáticamente» toda la red de restricciones y controles instituidos por la civilización; la destructividad innata debe engendrar la represión perpetua. Nuestro re-examen debe empezar, por tanto, con el análisis del instinto de la muerte realizado por Freud.

Hemos visto que, en la última teoría de los instintos de Freud, la «compulsión inherente a la vida orgánica por restaurar un estado anterior de cosas que la entidad viviente ha sido obligada a abandonar bajo la presión de fuerzas exteriores perturbadoras»[4] es común a ambos instintos primarios: Eros y el instinto de la muerte. Freud considera esta tendencia regresiva como una expresión de la «inercia» en la vida orgánica, y aventura la siguiente explicación hipotética: en la época en que la vida se originó en la materia inorgánica, se desarrolló una fuerte «tensión» de la que el joven organismo procuró aliviarse regresando a la condición inanimada[5]. En el primer estado de la vida orgánica, el camino hacia el previo estado de la vida orgánica, el camino hacia el previo estado de existencia inorgánica era probablemente muy corto, y el morir era muy fácil; pero gradualmente, «influjos externos» alargaron este camino y obligaron al organismo a tomar más largos y más complicados «regresos hacia la muerte». Conforme estos «regresos» eran más largos y complicados, más diferenciado y poderoso llegaba a ser el organismo; finalmente conquistó al globo como su dominio. Sin embargo, la meta original de los instintos permanece y es el regreso a la vida inorgánica, a la materia «muerta». Precisamente aquí, al desarrollar sus hipótesis de más amplios alcances, Freud declara repetidamente que los factores exógenos determinaron el primer desarrollo instintivo: el organismo fue obligado a abandonar el primer estado de cosas «bajo la presión de fuerzas externas perturbadoras»; el fenómeno de la vida orgánica debe ser «atribuido a influencias *externas* perturbadoras y capaces de desviarlo»; decisivas «influencias *externas* lo alteraron de manera tal que pudieron obligar a la sustancia que todavía vivía a desviarse aún más ampliamente de su curso original de vida»[6]. Si el organismo muere «por razones *internas*»[7], el regreso a la muerte debe haber sido provocado por factores externos. Freud asume que estos factores deben ser buscados en «la historia de la tierra en que vivimos y en su relación con el sol»[8]. Sin embargo, el desarrollo del animal hombre no permanece encerrado en la historia geológica; el

hombre llega a ser, sobre la base de la historia natural, el sujeto y el objeto de su propia historia. Si, originalmente, la diferencia real entre el instinto de la vida y el instinto de la muerte era muy pequeña, en la historia del animal hombre crece hasta llegar a ser una característica esencial del proceso histórico mismo.

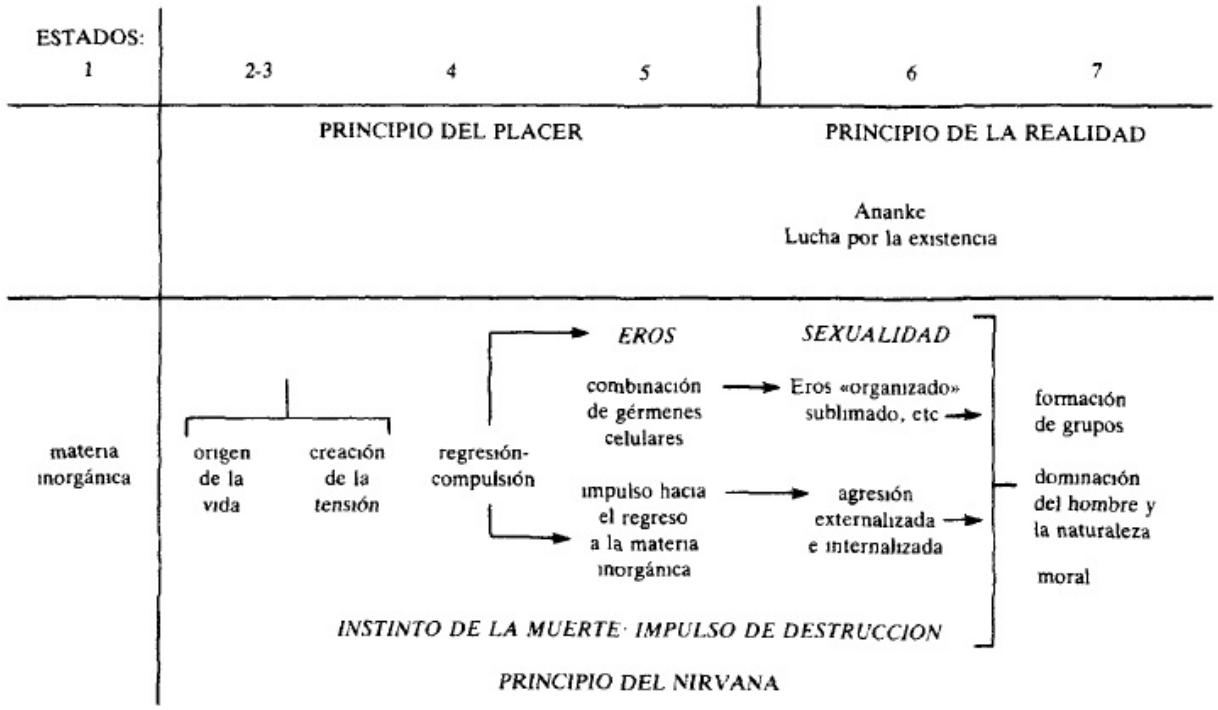
El diagrama de la página siguiente puede ilustrar la construcción de Freud de la dinámica instintiva básica.

El diagrama traza una secuencia histórica desde el principio de la vida orgánica [estados 2 y 3], a través del estado formativo de los dos instintos primarios [5], hasta su desarrollo «modificado» como instintos humanos en la civilización [6-7]. Los puntos en que un cambio tiene lugar son los estados 3 y 6. Ambos cambios son provocados por factores exógenos, gracias a los cuales la formación definitiva tanto como la subsecuente dinámica de los instintos llega a ser «adquirida históricamente». En el estado 3, el factor exógeno es la «irremediable tensión» creada por el nacimiento de la vida orgánica; la «experiencia» de que la vida es menos «satisfactoria», más dolorosa, que el estado precedente genera el instinto de la muerte como el impulso que tiende a aliviar esa tensión mediante la regresión. El trabajo del instinto de la muerte aparece, así, como el resultado del trauma de la frustración primaria: la necesidad y el dolor son provocados aquí por un suceso geológico-biológico.

El otro punto en que tiene lugar un cambio, sin embargo, ya no es geológico-biológico: este cambio ocurre en el umbral de la civilización. El factor exógeno aquí es la ananke, la lucha consciente por la existencia. Esta fortalece los controles represivos de los instintos sexuales (primero mediante la violencia bruta del padre original, luego mediante la institucionalización y la interiorización), tanto como la transformación del instinto de la muerte en agresión y moral socialmente útiles. Esta organización de los instintos (que en realidad es un largo proceso) crea la división civilizada del trabajo, el progreso, y «la ley y el orden»; pero también inicia la cadena de sucesos que llevan al debilitamiento progresivo de Eros y, por tanto, al aumento de la agresividad y el sentimiento de culpa. Hemos visto

que este desarrollo no es «inherente» a la lucha por la existencia más que en la organización opresiva, y que, en la etapa actual, la posible conquista de la necesidad hace esta lucha todavía más irracional.

¿Pero no hay, en los mismos instintos, fuerzas asociales que necesitan restricción represiva aparte de la escasez o la abundancia del mundo externo? Una vez más, recordamos la declaración de Freud acerca de que la naturaleza de los instintos es «adquirida históricamente». Por tanto, esta naturaleza puede cambiar si las condiciones fundamentales que provocaron que los instintos adquirieran su naturaleza han cambiado. Es verdad que estas condiciones son todavía las mismas en tanto que la lucha por la existencia todavía tiene lugar dentro del marco de la escasez y la dominación. Pero ellas tienden a llegar a ser inútiles y «artificiales» a la vista de la posibilidad real de su eliminación. El grado en que las bases de la civilización han cambiado (mientras que su *principio* ha sido conservado) puede ilustrarse por el hecho de que la diferencia entre los principios de la civilización y su estado actual parece infinitamente mayor que la diferencia entre los principios de la civilización y el estado anterior, cuando la «naturaleza» de los instintos fue adquirida. Con toda seguridad, el cambio en las condiciones de la civilización afectará directamente sólo a los instintos humanos formados (los instintos sexuales y agresivos). En las condiciones biológico-geológicas que Freud asumió para la sustancia viviente como tal, no podía imaginarse un cambio así; el nacimiento de la vida sigue siendo un trauma, y así el reino del principio del Nirvana parece ser inconmovible. Sin embargo, las consecuencias del instinto de la muerte sólo operan junto con los instintos sexuales; en tanto crezca la vida, el primero permanece subordinado a los últimos; el destino del *destructor* (la «energía» de los instintos destructivos) depende del de la libido. Consecuentemente, un cambio cualitativo en el desarrollo de la sexualidad debe alterar necesariamente las manifestaciones del instinto de la muerte.



Así la hipótesis de una civilización no represiva debe ser validada teóricamente demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura. La dirección de tal desarrollo es indicada por aquellas fuerzas mentales que, de acuerdo con Freud, permanecen esencialmente libres del principio de la realidad y llevan esta libertad al mundo de la conciencia madura. Su re-examen debe ser nuestro siguiente paso.

VII. FANTASÍA Y UTOPIA

EN la teoría de Freud, las fuerzas mentales opuestas al principio de la realidad aparecen relegadas principalmente al inconsciente y operando desde él. El mando del principio del placer «inmodificado» tiene lugar sólo en los procesos inconscientes más profundos y más «arcaicos»; ellos no pueden proporcionar ningún modelo para la construcción de la mentalidad no represiva, ni pueden servir como comparación para establecer el verdadero valor de tal construcción. Pero Freud separa la fantasía como la única actividad mental que conserva un alto grado de libertad con respecto al principio de la realidad, inclusive en la esfera del consciente desarrollado. Recogemos su descripción en *Los dos principios del suceder psíquico*:

> Con la introducción del principio de la realidad una manera de actividad mental fue aislada; se le dejó fuera de la experimentación de la realidad y permaneció subordinada tan sólo al principio del placer. Esta manera de actividad es la-fantasía (*das Phantasieren*), que empieza a funcionar en los juegos infantiles y después, afirmándose bajo la forma del soñar despierto, abandona su dependencia de los objetos reales[1].

La fantasía juega una función decisiva en la estructura mental total; liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los

más altos productos del consciente (el arte), los sueños con la realidad: preserva los arquetipos del género, las eternas, aunque reprimidas, ideas de la memoria individual y colectiva, las imágenes de libertad convertidas en tabús. Freud establece una doble conexión «entre los instintos sexuales y la fantasía», por un lado, y «entre los instintos del ego y las actividades de la conciencia», por otro. La dicotomía es insostenible, no sólo a la vista de las posteriores formulaciones de la teoría de los instintos (que abandona la posible existencia de los instintos del ego), sino también por la incorporación de la fantasía dentro de la conciencia artística (e inclusive dentro de la normal). Sin embargo, la afinidad entre la fantasía y la sexualidad sigue siendo decisiva para el funcionamiento de la primera.

El reconocimiento de la fantasía (la imaginación) como un proceso del pensamiento con leyes propias y valores verdaderos no era nuevo en la psicología y la filosofía; la contribución original de Freud yace en el intento de mostrar la génesis de esta forma de pensamiento y sus conexiones esenciales con el principio del placer. El establecimiento del principio de la realidad provoca una división y una mutilación de la mente que inevitablemente determina todo su desarrollo. Los procesos mentales anteriormente identificados en el ego del placer son divididos ahora: su corriente principal es canalizada dentro del dominio del principio de la realidad y es obligada a acomodarse a sus exigencias. Condicionada así, esta parte de la mente obtiene el monopolio de la interpretación, la manipulación y la capacidad de alterar la realidad —de gobernar la memoria y el olvido, inclusive de definir lo que es la realidad y cómo debe ser usada y transformada—. La otra parte del aparato mental permanece libre de control del principio de la realidad —al precio de llegar a ser impotente, inconsecuente, irrealista—. Si el ego era anteriormente guiado y conducido por la *totalidad* de su energía mental, ahora sólo es guiado por la parte de él, que se adapta al principio de la realidad. Tan sólo esta parte debe determinar los objetivos, normas y valores del ego; bajo la forma de *razón* llega a

ser la única depositaría de la capacidad de juicio, de la verdad y lo racional; decide lo que es útil y utilizable, bueno y malo[2]. La *fantasía*, como un proceso mental separado, nace y al mismo tiempo es dejada atrás por la organización del ego de la realidad dentro del ego del placer. La razón prevalece; llega a ser poco agradable, pero útil y correcta; la fantasía permanece como algo agradable, pero llega a ser inútil, falsa —un simple juego, una forma de soñar despierto^. Como tal, sigue hablando el lenguaje del principio del placer, de la libertad de la represión, del deseo y la gratificación no inhibidos; pero la realidad actúa de acuerdo con las leyes de la razón, que ya no están relacionadas con el lenguaje de los sueños.

Sin embargo, la fantasía (la imaginación) conserva la estructura y las tendencias de la psique anteriores a su organización por la realidad, anteriores a su llegada a ser un «individuo» colocado frente a los demás individuos. Y por el mismo motivo, como el id, al cual permanece relacionada, la imaginación preserva el «recuerdo» del pasado subhistórico, cuando la vida del individuo era la vida del género, permanece relacionada con la imagen de la unidad inmediata entre lo universal y lo particular bajo el dominio del principio del placer. En contraste, toda la historia subsecuente del hombre se caracteriza por la destrucción de su unidad original: la posición del ego, «dentro de su capacidad como organismo individual independiente», llega a estar en conflicto consigo mismo «en su contra capacidad como miembro de una serie de generaciones»[3]. El género vive ahora en la conciencia un conflicto siempre renovado entre los individuos y entre ellos y su mundo. El progreso bajo el principio de actuación actúa a través de estos conflictos. El *principium individuationis* llevado a cabo por este principio de la realidad da lugar a la utilización represiva de los instintos primarios, que siguen luchando, cada uno de acuerdo con su propia manera, por cancelar el *principium individuationis*, mientras son constantemente desviados de su objetivo por el mismo progreso que su energía sostiene. En este esfuerzo, ambos instintos

son sojuzgados. Dentro y contra el mundo del antagonista *principium individuationis*, la imaginación sostiene las protestas del individuo total, en unión con el género y con el pasado «arcaico».

La metapsicología de Freud le devuelve aquí sus derechos a la imaginación. Como un proceso mental independiente, fundamental, la fantasía tiene un auténtico valor propio, que corresponde a una experiencia propia —la superación de una realidad humana antagónica—. La imaginación visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la realización, de la felicidad con la razón. Aunque esta armonía haya sido convertida en una utopía por el principio de la realidad establecido, la fantasía insiste en que puede y debe llegar a ser real, en que detrás de la ilusión está el *conocimiento*. Nos percatamos por primera vez de las verdades de la imaginación cuando la fantasía en sí misma toma forma, cuando crea un universo de percepción y comprensión —un universo objetivo y al mismo tiempo objetivo—. Esto sucede en el *arte*. El análisis de la función cognoscitiva de la fantasía lleva así a la estética como la «ciencia de la belleza»; detrás de la forma estética yace la armonía reprimida de la sensualidad y la razón —la eterna protesta contra la organización de la vida por la lógica de la dominación, la crítica del principio de actuación.

El arte es quizá el más visible «retomo de lo reprimido», no sólo en el nivel individual, sino también en el genérico-histórico. La imaginación artística da forma a la «memoria inconsciente» de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada. Bajo el mando del principio de actuación, el arte opone a la represión institucionalizada la «imagen del hombre como un sujeto libre; pero, en un estado que se caracteriza por la falta de la libertad, el arte puede sostener la imagen de la libertad sólo en la negación de la falta de libertad»[4]. Desde el despertar de la conciencia de la libertad, no hay ninguna obra de arte genuina que no revele su contenido arquetípico: la negación de la falta de libertad. Más adelante veremos cómo este contenido llegó a sumir la forma estética, gobernada por principios estéticos[5]. Como un fenómeno

estético, la función crítica del arte propicia su propia derrota. El mismo compromiso del arte con la forma invalida su negación de la falta de libertad. Para poder ser negada, la falta de libertad debe ser representada en la obra de arte con la apariencia de la realidad. Este elemento de semejanza (parecido, *Schein*) necesariamente sujeta la realidad reprimida a patrones conocidos y, así, la priva de su elemento de terror. Más aún, la forma de la obra de arte dota a su contenido de las cualidades del gozo. El estilo, la rima, el metro introducen un orden estético que es en sí mismo placentero, que reconcilia con su contenido. La cualidad estética de hacer gozar, inclusive de entretener, ha sido inseparable de la esencia del arte, no importa cuán trágico, cuán poco comprometido sea éste. La proposición de Aristóteles sobre el efecto catártico del arte epitomiza su doble función: oponer y reconciliar al mismo tiempo; atacar y aceptar, recordar la represión y reprimir otra vez: «purificar». La gente puede elevarse a sí misma con los clásicos; leen y ven y oyen rebelarse, triunfar, ceder o perecer a sus propios arquetipos. Y puesto que todo es representado dentro de una forma estética pueden gozar con ello —y olvidarlo.

Sin embargo, dentro de los límites de la forma estética, el arte expresa, aunque de una manera ambivalente, el retorno de la imagen reprimida de la liberación: el arte es oposición. En el nivel actual, dentro del período de movilización total, inclusive esta oposición tan ambivalente ha sido eliminada. El arte existe sólo cuando se anula a sí mismo, cuando salva su sustancia negando su forma tradicional y negando, por tanto, la posibilidad de reconciliación: cuando llega a ser surrealista y atonal[6]. De otro modo, el arte comparte el destino de toda forma de comunicación genuina: fallece. Lo que Karl Kraus escribió al principio del período fascista es verdad todavía: *«Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte»*.

En una forma menos sublimada, la oposición de la fantasía al principio de la realidad se desarrolla más fácilmente en procesos mentales sub-reales y surreales como el sueño, el soñar despierto,

el juego, la «corriente de la conciencia». En sus exigencias más extremas de una gratificación más allá del principio de la realidad, la fantasía cancela el mismo *principium individuationis* establecido. En este aspecto es donde pueden encontrarse quizá las raíces de la relación de la fantasía con el Eros original: la sexualidad es «la única función de un organismo viviente que se extiende más allá del individuo y asegura su conexión con su especie»[7]. En tanto que la sexualidad es organizada y controlada por el principio de la realidad, la fantasía se afirma a sí misma principalmente contra la sexualidad normal. (Ya hemos discutido previamente la afinidad entre la fantasía y las perversiones).[8]. Sin embargo, el elemento erótico en la fantasía va más allá de las expresiones pervertidas. Aspira a una «realidad erótica» donde la vida de los instintos llegaría a descansar en la realización sin represión. Este es el sentido último del proceso de la fantasía en su oposición al principio de la realidad; gracias a este sentido, la fantasía juega un papel único en la dinámica mental.

Freud reconoce este papel, pero en este punto su metapsicología llega a una vuelta inevitable. La imagen de una forma de realidad diferente ha aparecido como la verdad de uno de los procesos mentales básicos; esta imagen contiene la perdida unidad entre lo universal y lo particular, y la gratificación integral de los instintos de la vida mediante la reconciliación entre los principios del placer y de la realidad. Su verdadero valor se aumenta con el hecho de que la imagen pertenece a la humanidad más allá y sobre el *principium individuationis*. Sin embargo, de acuerdo con Freud, la imagen conjura sólo el *pasado subhistórico* del género (y del individuo) anterior a toda civilización. Porque esta última puede desarrollarse sólo mediante la destrucción de la unidad subhistórica entre el principio del placer y el principio de la realidad, la imagen debe permanecer enterrada en el inconsciente, y la imaginación debe llegar a ser mera fantasía, juego de niños, soñar despierto. El largo camino de la conciencia, que lleva de la horda original a formas cada vez más altas de civilización, no puede invertirse. Las conclusiones de Freud anticipan la noción de un estado «ideal» de

la naturaleza; pero también hipostatizan una *forma* histórica específica de civilización como la *naturaleza* de la civilización. Su propia teoría no justifica esta conclusión. A partir de la necesidad histórica del principio de actuación y de su perpetuación más allá de la necesidad histórica, no significa que es imposible otra forma de civilización bajo otro principio de la realidad. En la teoría de Freud la liberación de la represión es un asunto del inconsciente, del *pasado* humano subhistórico e inclusive subhumano, de procesos primarios biológicos y mentales; consecuentemente, la idea de un principio de la realidad no represivo es un asunto de retrogresión. Que tal principio puede llegar a ser una realidad histórica, un problema de desarrollo de la conciencia, que las imágenes de la fantasía pueden referirse a un *futuro* inconquistado de la humanidad antes que a su pasado (malamente) conquistado; todo esto le parece a Freud, a lo más, una agradable utopía.

> [El peligro de abusar del descubrimiento del verdadero valor de la imaginación para las tendencias retrogresivas es ejemplificado por la obra de Karl Jung. Con más énfasis que Freud, él ha insistido en la fuerza *cognoscitiva* de la imaginación. De acuerdo con Jung, la fantasía está unida «de una manera indistinguible» con todas las demás funciones mentales; aparece «unas veces como la original, otras como la última y más audaz síntesis de todas las capacidades». La fantasía es por encima de todo la «actividad creadora de la que salen las respuestas a todas las preguntas contestables»; es «la madre de todas las posibilidades, en la que todos los opuestos mentales tanto como los conflictos entre el mundo externo y el interno están unidos». La fantasía ha construido siempre el puente entre las irreconciliables demandas del objeto y el sujeto, la extroversión y la introversión[9]. El carácter simultáneamente retrospectivo y expectante de la imaginación es establecido así claramente; mira no sólo hacia atrás, hacia un pasado aborigen dorado;

> sino también hacia adelante, hacia todas las posibilidades todavía irrealizadas, pero realizables. Pero desde las primeras obras de Jung, el acento se coloca en las cualidades retrospectivas y consecuentemente «fantásticas» de la imaginación: el pensamiento soñador «se mueve de una manera retrógrada hacia el material crudo de la memoria»; es una «regresión a la percepción original»[10]. En el desarrollo de la psicología de Jung sus tendencias oscurantistas y reaccionarias han llegado a ser predominantes y han eliminado las profundas percepciones críticas de la metapsicología de Freud].[11]

El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la *realidad* histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que *puede ser*, yace la función crítica de la fantasía:

> Reducir la imaginación a la esclavitud —inclusive si la llamada felicidad es puesta en juego— significa violar todo lo que uno encuentra en su ser más interior de justicia suprema. Sólo la imaginación me dice lo que puede ser.[12]

Los surrealistas reconocieron las implicaciones revolucionarias de los descubrimientos de Freud: «la imaginación está cerca quizá de reclamar sus derechos».[13] Pero cuando preguntaron: «¿No pueden aplicarse también los sueños a la solución de los problemas fundamentales de la vida?»[14] fueron más allá del psicoanálisis al exigir que el sueño se convirtiera en realidad sin comprometer su contenido. El arte se unió a la revolución. La adhesión sin compromisos al valor estricto de la imaginación abarca a la realidad de una manera más completa. Que las proposiciones de la

imaginación artística sean falsas en términos de la organización actual de los hechos pertenece a la esencia de su verdad:

> La verdad de que alguna proposición respecto a un estado actual es falsa puede expresar la verdad vital hasta en lo que corresponde a los logros estéticos. Expresa el «gran rechazo», que es su característica original[15].

Este Gran Rechazo es la protesta contra la represión innecesaria, la lucha en favor de la última forma de libertad: «vivir sin angustia» [16]. Pero esta idea sólo puede formularse sin castigo en el lenguaje del arte. Dentro del contenido más realista de la teoría política e inclusive dentro de la filosofía, ha sido difamado como una utopía casi universalmente.

La relegación de las posibilidades reales a la tierra de nadie de la utopía es en sí misma un elemento esencial de la ideología del principio de actuación. Si la construcción de un desarrollo instintivo no represivo es orientada no hacia el pasado subhistórico, sino hacia el presente histórico y la civilización madura, la misma noción de utopía pierde su significado. La negación del principio de actuación aparece no contra, sino *con* el progreso de la racionalidad consciente: presupone la más alta madurez de la civilización. Los mismos logros del principio de actuación han intensificado la discrepancia entre el inconsciente arcaico y los procesos conscientes del hombre, por un lado, y sus potencialidades actuales por el otro. La historia de la humanidad parece tender hacia otro punto de partida en las vicisitudes de los instintos. Y, del mismo modo que los anteriores puntos de partida, la adaptación de la estructura mental arcaica al nuevo ambiente puede significar otra «catástrofe» —un cambio explosivo en el mismo ambiente—. Sin embargo, mientras el primer punto de partida fue, de acuerdo con la hipótesis freudiana, un suceso en la historia geológica, y mientras el segundo ocurrió al principio de la civilización, el tercer punto de partida será localizado en el más alto nivel de civilización obtenido.

El actor en este suceso no será ya el hombre animal histórico, sino el sujeto consciente, racional, que ha dominado y se ha apropiado el mundo objetivo como el campo de su realización. El factor histórico contenido en la teoría de los instintos de Freud ha llegado a la fruición en la historia cuando las bases de la ananke (*Lebensnot*) —que, para Freud, proveían la explicación racional para el principio de la realidad represivo— son minadas por el progreso de la civilización.

Sin embargo, hay alguna validez en el argumento de que, a pesar de todo el progreso, la escasez y la inmadurez permanecen en grado suficiente para impedir la realización del principio de «a cada quién de acuerdo con sus necesidades». Los recursos materiales y mentales de la civilización son todavía tan limitados que obligarían a que hubiera un descenso del nivel de vida si la productividad social fuera dirigida hacia la gratificación universal de las necesidades individuales: muchos tendrían que dejar las comodidades artificiales si todos fueran a vivir una vida humana. Más aún: la estructura internacional prevaleciente en la sociedad industrial parece condenar tal idea al ridículo. Pero esto no invalida la verdad teórica de la afirmación sobre que el principio de actuación ha llegado a ser inútil. La reconciliación entre el principio del placer y el de la realidad no depende de la existencia de abundancia para todos, La única pregunta pertinente es si puede visualizarse razonablemente un nivel de civilización en el que las necesidades humanas sean satisfechas de tal manera y a tal grado que la represión sobrante pueda ser eliminada.

Tal estado hipotético puede ser asumido razonablemente en dos puntos que están en los polos opuestos de las vicisitudes de los instintos: uno puede ser localizado en los principios primitivos de la historia, el otro en su estado más maduro. El primero se referiría a una distribución no opresiva de la escasez (como puede haber existido, por ejemplo, en las fases matriarcales de la antigua sociedad). El segundo pertenecería a una organización racional de la sociedad industrial totalmente desarrollada, después de la

conquista de la escasez. Las vicisitudes de los instintos serían, por supuesto, muy diferentes bajo estas dos condiciones, pero un aspecto decisivo debe ser común a las dos: el desarrollo instintivo será no represivo en el sentido de que al menos la represión excedente necesaria a los intereses de dominación no será impuesta sobre los instintos. Esta cualidad reflejará antes que nada la satisfacción de las necesidades humanas básicas (muy primitivas en el primer estado, vastamente extendidas y refinadas en el segundo), tanto sexuales como sociales: la comida, la habitación, el vestido, el ocio. Esta satisfacción se realizará (y éste es el punto importante) *sin fatiga* —esto es, sin el mando del trabajo enajenado sobre la existencia humana—. Bajo condiciones primitivas, la enajenación no había surgido *todavía* por el carácter primitivo de las mismas necesidades, el rudimentario carácter (personal o sexual) de la división del trabajo y la ausencia de una institucionalización jerárquica y especializada de las funciones. Bajo las condiciones «ideales» de la civilización industrial madura, la enajenación será consumada por la automatización general del trabajo, la reducción del tiempo de trabajo a un mínimo, y el intercambio de las funciones.

Puesto que la duración del día de trabajo es, en sí misma, uno de los principales factores represivos impuestos sobre el principio del placer por el principio de la realidad, la reducción del día de trabajo hasta un punto en el que la mera cantidad del tiempo de trabajo ya no detenga el desarrollo humano es el primer requisito para la libertad. Tal reducción por sí misma implicará casi seguramente un considerable descenso en el nivel de vida prevaleciente, hoy, en los países industriales más avanzados. Pero la regresión a un nivel de vida más bajo, que el derrumbe del principio de actuación traería consigo, no milita contra el progreso dentro de la libertad.

El argumento que condiciona la liberación a un nivel de vida más alto sirve demasiado fácilmente para justificar la perpetuación de la represión, La definición del nivel de vida en términos de automóviles, televisores, aeroplanos y tractores es la del principio de

actuación misma. Más allá del dominio de este principio, el nivel de vida será medido con otro criterio: el de la gratificación universal de las necesidades humanas básicas, y la liberación de la culpa y el temor —tanto lo internalizado como lo externo, lo instintivo como lo «racional»—. «La verdadera civilización no consiste en el gas, el vapor o las plataformas de ferrocarril. Consiste en la reducción de los rastros del pecado original»[17]. Esta es la definición del progreso más allá del dominio del principio de actuación.

Bajo condiciones óptimas, la superioridad, en la civilización madura, del bienestar material e intelectual sería tal que permitiría la gratificación, sin dolor, de las necesidades, y la dominación ya no impediría sistemáticamente tal gratificación. En este caso, la cantidad de energía instintiva dirigida todavía hacia el trabajo necesario (a su vez completamente mecanizado y racionalizado) sería tan pequeña que se derrumbaría, al dejar de estar sostenida por fuerzas exteriores, una gran área de contenciones y modificaciones represivas. Consecuentemente, la relación antagonista entre el principio del placer y el principio de la realidad sería alterada en beneficio del primero. Eros, los instintos de la vida, serían liberados hasta un grado imprecedente.

¿Significaría esto que la civilización explotaría y regresaría al salvajismo prehistórico, que los individuos morirían como resultado del agotamiento de los medios disponibles de gratificación y de su propia energía, que la ausencia de la necesidad y la represión agotarían toda la energía que puede promover la producción material e intelectual en un nivel más alto y en más larga escala? Freud responde afirmativamente. Su respuesta se basa en su aceptación más o menos silenciosa de una serie de suposiciones: que las relaciones libidinales libres son esencialmente antagonistas a las relaciones de trabajo, que la energía tiene que ser extraída de las primeras para instituir las segundas, que sólo la ausencia de la gratificación total sostiene la organización social del trabajo. Inclusive bajo condiciones óptimas en la organización racional de la sociedad, la gratificación de las necesidades humanas requerirá

trabajo, y este solo hecho reforzaría la restricción instintiva cualitativa y cuantitativa y por tanto numerosos tabús sociales. Sin que importe cuán rica sea, la civilización depende del trabajo firme y metódico, y por tanto del desagradable retraso de la satisfacción. Puesto que los instintos primarios se revelan «por naturaleza» contra tal retraso, su modificación represiva permanece, por tanto, como una necesidad de la civilización.

Para refutar este argumento, tendremos que mostrar que la correlación de Freud «represión instintiva-trabajo socialmente útil-civilización». Hemos sugerido que la represión instintiva prevaleciente es el resultado no tanto de la necesidad del trabajo como de su específica organización social, impuesta por los intereses de dominación —por esto, la represión es en su mayor parte represión excedente—. Consecuentemente, la eliminación de la represión excedente tendería *per se* no a eliminar el trabajo, sino a la organización de la existencia humana como un instrumento de trabajo. Si esto es verdad, la aparición de un principio de la realidad no represivo alteraría antes que destruiría la organización social del trabajo: la liberación de Eros podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo.

La discusión de esta hipótesis se encuentra en seguida con uno de los valores más estrictamente protegidos de la cultura moderna: el de la *productividad*. Esta idea expresa quizá con mayor claridad que ninguna otra la actitud existencial en la civilización industrial; cubre la definición filosófica del sujeto en términos de un ego siempre trascendente. El hombre es valorizado de acuerdo con su habilidad para hacer, aumentar y mejorar cosas socialmente útiles. La productividad designa así el grado en el dominio y la transformación de la naturaleza: el reemplazamiento progresivo de un ambiente natural incontrolado por un ambiente técnico controlado. Sin embargo, mientras más es unida la división del trabajo a la utilidad para el aparato productivo establecido antes que para los individuos —o en otras palabras, mientras más se apartan las necesidades sociales de las individuales—, más tiende la

productividad a contradecir el principio del placer y a llegar a ser un fin en sí misma. La misma palabra llega a tener el olor de la represión o de su glorificación filistea: connota la resentida difamación del descanso, la indulgencia, la receptividad —el triunfo sobre los «bajos fondos» de la mente y el cuerpo, la domesticación de los instintos por la razón explotadora—. La eficacia y la represión convergen: elevar la productividad del trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del estalinismo estajanovista. Este concepto de productividad tiene sus límites históricos: son los del principio de actuación. Más allá de este dominio, la productividad tiene otro contenido y otra relación con el principio del placer: este contenido y esta relación se anticipan en el proceso de la imaginación que se conserva libre del principio de actuación y mantiene la aspiración de un *nuevo* principio de la realidad.

Las aspiraciones utópicas de la imaginación han llegado a estar saturadas de realidad histórica. Si los logros del principio de actuación sobrepasan a sus instituciones, también militan contra la dirección de su productividad —contra la subyugación del hombre por su trabajo—. Liberada de esta esclavitud, la productividad pierde su poder represivo e impulsa el libre desenvolvimiento de las necesidades individuales. Un cambio tal en la dirección del progreso va más allá de la reorganización fundamental del trabajo social que presupone. No importa cuán justa y racionalmente pueda ser organizada la producción material, nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación; pero sí puede liberar el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de las facultades humanas *fuera* del campo del trabajo enajenado. Mientras más completa sea la enajenación en el trabajo, más grande es la potencialidad de la libertad; la automatización total sería el resultado óptimo. La esfera ajena al trabajo es la que define la libertad y su realización, y la definición de la existencia humana en términos de esta esfera es la que constituye la negación del principio de actuación. Esta negación cancela la racionalización de la dominación y conscientemente «le quita realidad» al mundo configurado por esta racionalización —

volviendo a definirlo mediante la racionalidad de la gratificación—. Este cambio histórico en la dirección del progreso es posible sólo sobre la base de los logros del principio de actuación y sus potencialidades, pero transforma la existencia humana por completo, incluyendo el mundo del trabajo y la lucha con la naturaleza. El progreso más allá del principio de actuación no es promovido mejorando o enriqueciendo la existencia actual mediante una mayor cantidad de contemplación o de diversión, mediante la propaganda y la práctica de los «altos valores», mediante la elevación de uno mismo y de su propia vida. Todas esas ideas pertenecen al aparato cultural del principio de actuación. Las lamentaciones sobre el efecto degradante del «trabajo total», las exhortaciones para apreciar las cosas buenas y bellas en este mundo y en el mundo que está más allá de éste, son en sí mismas represivas en tanto que reconcilian al hombre con el mundo del trabajo, al que dejan sin tocar, a un lado y por debajo. Más aún: mantienen la represión desviando el esfuerzo de la misma esfera en la que la represión está enraizada y es perpetuada.

Más allá del principio de actuación, su productividad así como sus valores culturales carecen de valor. La lucha por la existencia tiene lugar entonces sobre nuevas bases y con nuevos objetivos; se cambia por la lucha acordada contra cualquier restricción de libre juego de las facultades humanas, contra la fatiga, la enfermedad y la muerte. Todavía más, mientras el mando del principio de actuación esté acompañado por un control correspondiente de la dinámica instintiva, la nueva orientación de la lucha por la existencia envolverá un cambio decisivo en esta dinámica. En realidad, tal cambio aparecería como el prerrequisito para mantener el progreso. Trataremos ahora de mostrar cómo este cambio afectaría la misma estructura de la psique, alteraría el balance entre Eros y Tanatos, reactivaría los campos de gratificación convertidos en tabús, y pacificaría las tendencias conservadoras de los instintos. Una nueva experiencia básica del ser cambiaría la existencia humana en su totalidad.

VIII. LAS IMÁGENES DE ORFEO Y NARCISO

EL intento de trazar una construcción teórica de la cultura más allá del principio de actuación es «irrazonable» en un sentido estricto. La razón es la racionalidad del principio de actuación. Inclusive al comienzo de la civilización occidental, mucho antes de que este principio fuera institucionalizado, la razón fue definida como un instrumento de restricción, de supresión instintiva; el dominio de los instintos, la sensualidad, fue considerada eternamente hostil y contraria a la razón[1]. Las categorías dentro de las que la filosofía ha compendiado la existencia humana han mantenido la conexión entre la razón y la supresión: todo lo que pertenece a la esfera de la sensualidad, el placer, el impulso tiene la connotación de ser antagonista a la razón —se ve como algo que tiene que ser subyugado, restringido—. El lenguaje de todos los días ha preservado esta valoración: las palabras que se aplican a esta esfera llevan consigo el sonido del sermón o el de la hostilidad. Desde Platón hasta las *«Schund und Schmutz»* leyes del mundo moderno[2], la difamación del principio del placer ha demostrado su poder irresistible: la oposición a tal difamación sucumbe fácilmente al ridículo.

Sin embargo, el dominio de la razón represiva (teórico y práctico) nunca fue completo: su monopolio del conocimiento nunca quedó sin respuesta. Cuando Freud subrayó el hecho fundamental de que

la fantasía (la imaginación) guarda una verdad que es incompatible con la razón, estaba siguiendo una larga tradición histórica. La fantasía es cognoscitiva en tanto que preserva la verdad del Gran Rechazo, o, positivamente, en tanto que protege, contra toda razón, las aspiraciones de una realización integral del hombre y la naturaleza que son reprimidas por la razón. En el campo de la fantasía, las imágenes irrazonables de libertad llegan a ser racionales, y los «bajos fondos» de la gratificación instintiva asumen una nueva dignidad. La cultura del principio de actuación se inclina ante las extrañas verdades que la imaginación mantiene vivas en el arte popular y los cuentos de hadas, en la literatura y el arte; ellas han sido interpretadas con aptitud y han encontrado su lugar en el mundo popular y el académico. Sin embargo, el esfuerzo por derivar de estas verdades el contenido de un principio de la realidad válido que sobrepasara al prevaleciente ha sido enteramente inconsecuente. La declaración de Novalis acerca de que «todas las facultades y fuerzas internas, y todas las facultades y fuerzas externas deben ser deducidas de la imaginación productiva»[3] ha permanecido como una curiosidad, del mismo modo que el programa surrealista de *pratiquer la poésie*. La insistencia en que la imaginación provee medidas para las actitudes existenciales, para practicarlas y para utilizar sus posibilidades históricas, aparece como una actitud infantil. Sólo los arquetipos, sólo los símbolos han sido aceptados, y su significado se interpreta usualmente en términos de estados filogenéticos u ontogenéticos superados hace mucho tiempo, antes que en términos de madurez individual y cultural. Ahora trataremos de identificar algunos de estos símbolos y examinar su verdadero valor histórico.

Específicamente, trataremos a los «héroes culturales» que han persistido en la imaginación simbolizando la actitud y los actos que determinan el destino de la humanidad. En este campo, en seguida nos encontramos con el hecho de que el héroe cultural predominante es el embaucador y (sufriente) rebelde contra los dioses, que crea la cultura al precio del dolor perpetuo. Simboliza la

productividad, el incesante esfuerzo por dominar a la vida; pero, en su productividad, la bendición y la maldición, el progreso y la fatiga están inextricablemente mezclados. Prometeo es el héroe arquetípico del principio de actuación. Y en el mundo de Prometeo, Pandora, el principio femenino, la sexualidad y el placer, aparece como una maldición, es destructiva, destructora. «¿Por qué son tal maldición las mujeres? La denuncia del sexo con la que la sección [en el Prometeo de Hesíodo] concluye, subraya sobre todas las cosas su improductividad; ellas son zánganos inútiles; un objeto de lujo en el presupuesto de un pobre»[4]. La belleza de la mujer, y la felicidad que_promete son fatales en el mundo de trabajo de la civilización.

Si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión, los símbolos de otro principio de la realidad deben ser buscados en el polo opuesto. Orfeo y Narciso (como Dionisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón, con el que están emparentados) defienden una realidad muy diferente[5]. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza. La literatura ha preservado su imagen; En los *Sonetos de Orfeo*:

> Y era casi una niña. Y levantándose
> de esta dicha sin par de canto y lira
> brilló clara en sus velos matinales
> mientras se hacía un tálamo en mi oído.
> Y en mí durmióse. Y todo era su sueño:
> El soto que admiraba, la sentida
> pradera, esta sensible lontananza
> y también cada asombro que me hería.
> Dormía el mundo. Dios cantor, di, ¿cómo

la has hecho tan perfecta que en seguida
no pidió despertar? Nació y durmióse.
¿Dónde su muerte está?[6].

O Narciso, quien, en el espejo del agua, trata de asir su propia belleza. Inclinado sobre el río del tiempo, en el que todas las formas pasan y huyen, él sueña:

Narciso sueña en el paraíso…
¿Cuándo el tiempo, al abandonar su hida, permitirá que ese fluir descanse? Formas, formas divinas y perennes que sólo esperan el descanso para reaparecer, ¡oh! ¿Cuándo, en qué noche, en qué silencio os cristalizaréis de nuevo?
El paraíso debe ser recreado siempre. No está en alguna remota Tule. Permanece bajo la apariencia. Cada cosa contiene, virtualmente, la íntima armonía de su ser, como cada grano de sal contiene, en sí, el arquetipo de su cristal Llega el tiempo de la noche tácita en que las aguas descienden más densas: en los abismos imperturbables florecerán los cristales secretos…
Todo tiende hacia su forma perdida…[7].

Una gran calma me escucha donde escucho a la esperanza. La voz de las fuentes cambia y habla de la noche; escucho crecer a la hierba de plata en la sombra sagrada, y la luna pérfida levanta su espejo hasta dentro de los secretos de la fuente extinguida[8].

Asombra en Narciso el eterno retorno hacia el agua donde su imagen ofrecida a su amor propone a su belleza todo su conocimiento:

Todo mi sino es obediencia
a la fuerza de mi amor.

Amado *cuerpo*, me abandono a tu solo poder; el agua tranquila me llama donde yo tiendo mis brazos: no resisto ese vértigo puro. Oh mi Belleza, ¿qué puedo hacer contra tu voluntad?[9].

El clima de este lenguaje es el de la *«diminution des traces du peché origignel»* —Ta rebelión contra la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia. Las imágenes de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tánatos. Recuerdan la experiencia de un mundo que no está para der dominado y controlado, sino para ser liberado —una libertad que dará salida a los poderes de Eros, encerrados ahora en las formas reprimidas y petrificadas del hombe de la naturaleza—. Estos poderes son concebidos no como destrucción, sino como paz, no como terror, sino como belleza. Es suficiente enumerar las imágenes citadas para circunscribir la dimensión con la que están relacionadas: la redención del placer, la detención del tiempo, la absorción de la muerte: el silencio, el sueño, la noche, el paraíso —el principio del Nirvana concebido no como muerte, sino como vida—. Baudelaire nos da la imagen de ese mundo en dos líneas:

> Allí todo es orden y belleza
> lujo, calma y voluptuosidad[10].

Este es quizá el único contexto en el que la palabra *orden* pierde su connotación represiva: éste es el orden de la gratificación que crea un Eros libre. Lo estático triunfa sobre lo dinámico: pero es un estatismo que se mueve dentro de su propia totalidad —una productividad que es voluptuosidad, juego y canto—. Cualquier intento de elaborar estas imágenes está condenado a derrotarse a sí mismo, porque fuera del lenguaje del arte cambian de significado y aparecen con las connotaciones que recibieron bajo el principio de la realidad represivo. Pero uno debe intentar trazar el camino que nos lleve de regreso a las realidades a las que se refieren.

En contraste con las imágenes de los héroes culturales prometeicos, las del mundo órfico y narcisista son esencialmente

irreales e irrealistas. Designan una actitud y una existencia «imposibles». Los actos de los héroes culturales también son «imposibles», en el sentido de que son milagrosos, increíbles, sobrehumanos. Sin embargo, su objetivo y su «significado» no son ajenos a la realidad; al contrario, son útiles. Promueven y fortalecen esta realidad; no la hacen estallar. Pero las imágenes órfico-narcisistas sí la hacen estallar; no conducen a una «forma de vida»; están relacionadas con el mundo subterráneo y la muerte. En su mejor sentido, son poéticas, algo para el alma y el corazón. Pero no enseñan ningún «mensaje» —excepto quizá el negativo de que uno no puede vencer a la muerte u olvidar y rechazar el llamado de la vida para admirar la belleza.

Tales mensajes morales están sobreimpuestos a un contenido muy diferente. Orfeo y Narciso simbolizan realidades del mismo modo que Prometeo y Hermes. Los árboles y los animales responden al lenguaje de Orfeo; la primavera y el bosque responden al deseo de Narciso. El Eros órfico y narcisista despierta y libera potencialidades que son reales en las cosas animadas e inanimadas, en la naturaleza orgánica e inorgánica —son reales, pero en la realidad sin erotismo han sido suprimidas. Estas potencialidades circunscriben el *telos* inherente en ellas como: «ser sólo que ellas son», «estar allí» existiendo.

La experiencia del mundo órfico y narcisista niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombres es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza. Al hablarles así y al amarlos y cuidarlos, las flores, la primavera y los animales aparecen como son: bellos, no sólo para aquellos que les hablan y los veneran, sino para sí mismos, «objetivamente». *«Le mond tend á la beauté».* [11]. En el Eros órfico y narcisista, se libera esta tendencia: las cosas de la naturaleza llegan a ser libres para ser lo que son. Pero para ser lo que son *dependen* de su actitud erótica:

reciben su *telos* sólo de ella. La canción de Orfeo pacifica al mundo animal, reconcilia al león con el cordero y al león con el hombre. El mundo de la naturaleza es un mundo de opresión, crueldad y dolor como lo es el mundo humano; como éste, espera su liberación. Esta liberación es la obra de Eros. La canción de Orfeo rompe la petrificación, mueve a los bosques y las rocas —pero los mueve para participar del placer.

Al amor de Narciso responde el eco de la naturaleza. Con toda seguridad, Narciso aparece como el antagonista de Eros: desdeña el amor, el amor que une con otros seres humanos, y por eso es castigado por Eros[12]. Como antagonista de Eros, Narciso simboliza el sueño y la muerte, el silencio y el descanso[13]. En Tracia, está en relación estrecha con Dionisos[14]. Pero no es la frialdad, el ascetismo y el amor a sí mismo el que le da color a la imagen de Narciso; no son estos gestos los que son preservados en el arte y la literatura. Su silencio no es el de la rigidez de la muerte; y cuando desprecia el amor de los cazadores y ninfas, rechaza un Eros por otro. Vive para un Eros propio,[15] y no sólo se ama a si mismo (él no sabe que la imagen que admira es la suya). Si su actitud erótica está emparentada con la muerte y trae la muerte, el descanso y el sueño y la muerte no están dolorosamente separados y apartados: el principio del Nirvana manda en todos estos estados. Y cuando muere sigue viviendo como una flor que lleva su nombre.

A asociar a Narciso con Orfeo e interpretarlos como símbolos de un actitud erótica no represiva hacia la realidad, tomamos la imagen de Narciso de la tradición artística mitológica antes que de la teoría de la libido de Freud. Ahora podríamos encontrar algún apoyo para nuestra interpretación en el concepto de Freud del *narcisismo primario*. Es significativo que la introducción del narcisismo en el psicoanálisis marcara un nuevo punto de partida en el desarrollo de la teoría de los instintos; la hipótesis de los instintos independientes del ego (instintos de autoconservación) fue sacudida y reemplazada por la noción de una libido indiferenciada, unificada, anterior a la división entre el ego y los objetos externos[16]. En realidad, el

descubrimiento del narcisismo primario significa algo más que la adición de otra fase al desarrollo de la libido; con él aparece el arquetipo de otra relación existencial con la *realidad*. El narcisismo primario es algo más que autoerotismo; abarca el «ambiente», integrando el ego narcisista con el mundo objetivo. La relación normal antagonista entre el ego y la realidad exterior es sólo una forma y estado posteriores de la relación entre el ego y la realidad;

> Originalmente, el ego incluye todo, luego separa de sí mismo al mundo externo. El sentimiento del ego que advertimos ahora es, así, sólo un breve vestigio de un sentimiento mucho más extenso —un sentimiento que abrazaba al universo y expresaba una inseparable conexión del ego con el mundo externo[17].

El concepto del narcisismo primario implica lo que se hace explícito en el primer capítulo de *El malestar en la cultura*: que el narcisismo sobrevive no sólo como un síntoma neurótico, sino también como un elemento constitutivo en la construcción de la realidad, coexistiendo con el ego maduro de la realidad. Freud describe el «contenido ideacional» de los sentimientos primarios sobrevivientes del ego como una «ilimitada extensión y unidad con el universo» (el sentimiento oceánico)[18]. Y, más adelante, en el mismo capítulo, sugiere que el sentimiento oceánico busca reinstalar el «narcisismo ilimitado»[19]. La sorprendente paradoja de que el narcisismo, generalmente entendido como un escape egoísta de la realidad, sea relacionado aquí con la unidad con el universo, revela la nueva profundidad de la concepción: más allá de todo autoerotismo inmaduro, el narcisismo denota una relación fundamental con la realidad que puede generar un comprensible orden existencial[20]. En otras palabras, el narcisismo puede contener el germen de un principio de la realidad diferente: la catexis libidinal del ego (nuestro propio cuerpo) puede llegar a ser la

fuente y el depósito de reserva de una nueva catexis libidinal del mundo objetivo —transformando este mundo dentro de una nueva manera de ser—. Esta interpretación es corroborada por el decisivo papel que juega la libido narcisista, de acuerdo con Freud, en la sublimación. En *El Yo y el Ello*, Freud pregunta «si toda sublimación no tiene lugar a través de la agencia del ego, que empieza por cambiar la libido de objetos sexuales en libido narcisista y luego, quizá, sigue adelante para darle otra aspiración»[21]. Si éste es el caso, toda sublimación empezaría con la reactivación de la libido narcisista, que de alguna manera cubre los objetos y se extiende sobre ellos. La hipótesis revoluciona la idea de sublimación: señala una forma de sublimación no represiva que es el resultado de una extensión de la libido antes que de un rodeo contenido de ella. Más adelante reanudaremos la discusión de esta idea[22].

Las imágenes órfico-narcisistas son las del Gran Rechazo: rechazo a aceptar la separación del objeto (o el sujeto) libidinal. El rechazo aspira a la liberación —a la reunión de lo que ha llegado a estar separado—. Orfeo es el arquetipo del poeta como *libertador y creador*: [23] establece un orden más alto en el mundo —un orden sin represión—. En su persona, el arte, la libertad y la cultura están combinados eternamente. Él es el poeta de la redención, el dios que trae paz y salvación pacificando al hombre y a la naturaleza, no mediante la fuerza sino mediante la canción:

> Orfeo, el sacerdote, por cuya boca hablan los dioses.
> Apartó a los hombres salvajes del asesinato y la comida
> Y de él se decía que calmaba los raptos de rabia [sucia,
> De los tigres y leones…
> En otros tiempos, ése era el pape! del poeta:
> El papel de la sabiduría: distinguir claramente
> Entre las cosas sagradas y las profanas,
> Contener los males que los descarríos sexuales traen.
> Enseñar cuáles son las leyes para los casados.
> Construir los pueblos, grabar las leyes en madera[24].

Pero el «héroe cultural» Orfeo también es hecho responsable del establecimiento de un orden muy diferente —y paga por él con su vida:

> …Orfeo había evitado todo amor de las mujeres, ya sea por su falta de éxito en el amor, o porque había entregado su fidelidad una sola vez para siempre. Sin embargo, muchas mujeres sentían pasión por el bardo; muchas sufrían por su amor rechazado. Él dio el ejemplo a la gente de Tracia de dar su amor a los tiernos muchachos, y gozar de la primavera y la primera flor de su crecimiento [25].

Fue destrozado por las enloquecidas mujeres de Tracia[26].

La tradición clásica asocia a Orfeo con la introducción de la homosexualidad. Como Narciso, él rechaza el Eros normal, no por un ideal estético, sino por un Eros más completo. Como Narciso, protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es hasta el fin la negación de este orden: el Gran Rechazo. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, ellos son la negación de *todo* orden; pero en esta negación, Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad. Con un orden propio, gobernada por diferentes principios. El Eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la *canción* y su trabajo es el *juego*. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es *contemplación*. Estas imágenes se refieren a la *dimensión estética*, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorizado.

IX. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA

OBVIAMENTE, la dimensión estética no puede hacer válido ningún principio de la realidad. Como la imaginación, que es su facultad mental constitutiva, el campo de la estética es esencialmente «irrealista»: se ha conservado libre en relación con el principio de la realidad al precio de carecer de efectividad en la realidad. Los valores estéticos pueden funcionar en la vida como adorno y elevación cultural o como afición particular, pero *vivir* con estos valores es el privilegio del genio o la marca de los bohemios decadentes. Ante la corte de la razón teórica y práctica, que le ha dado forma al mundo del principio de actuación, la existencia estética está condenada. Sin embargo, nosotros trataremos de mostrar que este concepto de la estética es el resultado de una «represión cultural» de los contenidos y verdades que se oponen al principio de actuación. Trataremos de deshacer teóricamente esta represión recordando el sentido original y la función de la *estética*. Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad —una relación revelada en la historia filosófica del término *estético*—. En ella, el término aspira a un campo que preserva la verdad de los sentidos y reconcilia, en la realidad de la libertad, las facultades «inferiores» y «superiores» del hombre: la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón. Reduciremos la discusión al período dentro del que el significado del término estético fue determinado: la segunda mitad del siglo XVIII.

En la filosofía de Kant, el antagonismo básico entre el sujeto y el objeto se refleja en la dicotomía entre las facultades mentales: la sensualidad y el intelecto (la comprensión); el deseo y el conocimiento, la razón práctica y la teórica[1]. La razón práctica constituye la libertad bajo reglas morales dadas por el hombre mismo para alcanzar fines (morales); la razón teórica la constituye la naturaleza bajo las leyes de la causalidad. El campo de la naturaleza es totalmente diferente del campo de la libertad: ninguna autonomía subjetiva puede irrumpir dentro de las leyes de la causalidad, y ningún dato de los sentidos puede determinar la autonomía del sujeto (porque de otra manera el sujeto no sería libre). Sin embargo, la autonomía del sujeto existe para tener un «efecto» en la realidad objetiva y los fines que el sujeto establece para sí mismo deben ser reales. Así, el campo de la naturaleza debe ser «susceptible» a la legislación de la libertad; debe existir una dimensión intermedia en la que los dos se encuentran. Una tercera «facultad» debe mediar entre la razón teórica y la práctica —una facultad que trae consigo una «transición» del campo de la naturaleza al de la libertad y liga las facultades altas y bajas, aquellas que corresponden al deseo y aquellas que corresponden al conocimiento—[2]. Esta tercera facultad es la del juicio. Una división tripartita de la mente yace bajo la dicotomía inicial. Mientras la razón teórica (la comprensión) provee los principios de conocimiento *a priori*, y la razón práctica los del deseo (la voluntad), la facultad de juicio media entre los dos gracias a las sensaciones de dolor y placer. Combinado con la sensación de placer, el juicio es estético, y su campo de aplicación es el arte.

Abreviada crudamente, ésta es la derivación clásica de la función estética de Kant en su introducción de la *Crítica del juicio*. La oscuridad de su exposición se debe en gran parte al hecho de que mezcla el significado original de *estético* (perteneciente a los sentidos) con la nueva connotación (perteneciente a la belleza, especialmente en el arte), que había triunfado definitivamente durante el propio período de Kant. Aunque este esfuerzo por

recapturar el contenido irreprimido se agota en sí mismo dentro de los rígidos límites establecidos por su método trascendental, su concepción provee todavía la mejor guía para comprender el panorama total de la dimensión estética.

En la *Crítica del juicio*, la dimensión estética y el correspondiente sentimiento de placer aparecen no sólo como una tercera dimensión y facultad de la mente, sino como su centro, como el medio a través del cual la naturaleza llega a ser susceptible a la libertad, la necesidad a la autonomía. En esta mediación, la dimensión estética es «simbólica». El famoso párrafo 59 de la *Crítica* es titulado «De la belleza como símbolo de la moral». En el sistema de Kant, la moral es el campo de la libertad, en el que la razón práctica se realiza a sí misma bajo leyes que ella misma se da. La belleza simboliza este campo en tanto que demuestra intuitivamente la realidad de la libertad. Puesto que la libertad es una idea a la que no puede corresponder ninguna percepción de los sentidos, tal demostración sólo puede ser «indirecta», simbólica, *per analogiam*. Nosotros trataremos de elucidar ahora el terreno de esta extraña analogía, que es al mismo tiempo el terreno en el que la función estética liga las «bajas» facultades de la sensualidad (*Sinnlichkeit*) con la moral. Antes de hacer eso, deseamos recordar el contexto en el que el problema de la estética llega a ser agudo.

Nuestra definición del carácter histórico específico del principio de la realidad establecido lleva a una reconsideración de lo que Freud estima su validez universal. Nosotros dudamos de esta validez en vista de la posibilidad histórica de abolir los controles represivos impuestos por la civilización. Los mismos logros de esta civilización parecen anular la utilidad del principio de actuación, hacen arcaica la utilización represiva de los instintos. Pero la idea de una civilización no represiva sobre la base de los logros del principio de actuación chocó con el argumento de que la liberación instintiva (y consecuentemente la liberación total) harían explotar a la civilización misma, puesto que esta última es mantenida sólo mediante la renunciación y el trabajo —en otras palabras, mediante

la utilización represiva de la energía instintiva—. Libre de estas restricciones, el hombre existiría sin trabajo y sin orden, regresaría a la naturaleza, que destruiría la cultura. Para enfrentar este argumento, recordamos ciertos arquetipos de la imaginación, que en contraste con los héroes culturales de la productividad represiva, simbolizan la receptividad creadora. Estos arquetipos representan la realización del hombre y la naturaleza, no a través de la dominación y la explotación, sino mediante la liberación de las fuerzas libidinales inherentes. Luego nos impulsamos la tarea de «verificar» estos símbolos —esto es, demostrar su verdadero valor como símbolos de un principio de la realidad *más allá* del principio de actuación. Pensamos que el contenido representativo de las imágenes órficas y narcisistas era la reconciliación (unión) erótica del hombre y la naturaleza en la actitud estética, donde el orden es belleza y el trabajo juego. El siguiente paso fue eliminar la distorsión de la actitud estética dentro de la atmósfera irreal del museo o de la bohemia. Con este propósito en la mente, tratamos de recapturar el contenido total de la dimensión estética buscando su legitimación filosófica. Encontramos que, en la filosofía de Kant, la dimensión estética ocupa la posición central entre la sensualidad y la moral —los dos polos de la existencia humana—. Siendo así, la dimensión estética debe contener principios válidos para ambos campos.

La experiencia básica en esta dimensión es sensual antes que conceptual; la percepción estética es esencialmente intuición, no noción[3]. La naturaleza de la sensualidad es la «receptividad», el conocimiento mediante el hecho de ser afectados por objetos dados. Es gracias a su relación intrínseca con la sensualidad que la función estética asume su posición central. La percepción estética está acompañada del placer[4]. Este placer se deriva de la percepción de la *forma* pura de un objeto, independientemente de su «materia» y de sus «propósitos» (internos o externos). Tal representación es el trabajo (o mejor el juego) de la *imaginación*. Como imaginación, la percepción estética es sensualidad y al mismo tiempo algo más que sensualidad (la «tercera» facultad básica): da placer y es por tanto

esencialmente subjetiva; pero en tanto que este placer está constituido por la forma pura del objeto mismo, acompaña a la percepción estética universal y necesariamente —para *cualquier* sujeto que la perciba—. Aunque sensual y por tanto receptiva, la imaginación estética es creadora; en una libre síntesis propia, constituye la *belleza*. En la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo.

Las dos categorías principales que definen este orden son la «determinación sin propósito» y la «legalidad sin ley»[5]. Ellos circunscriben, más allá del contexto kantiano, la esencia de un verdadero orden no represivo. La primera define la estructura de la belleza, la segunda la de la libertad; su carácter común es la gratificación dentro del libre juego de las potencialidades liberadas del hombre y la naturaleza. Kant desarrolla estas categorías sólo como un proceso de la mente, pero el impacto de su teoría sobre sus contemporáneos fue mucho más allá de las fronteras establecidas por su filosofía trascendental; unos cuantos años después de la publicación de la *Crítica del juico*, Schiller derivó de la concepción de Kant la noción de una nueva forma de civilización.

Para Kant, la «determinación sin propósito» (la determinación formal) es la forma en la que el objeto aparece en su representación estética. Sea lo que sea el objeto (cosa o flor, animal u hombre) es representado y juzgado no en términos de su utilidad, ni de acuerdo con cualquier propósito al cual puede servir, ni tampoco en vista de su finalidad y terminación «interna». En la imaginación estética, el objeto es representado más bien libre de todas esas relaciones y propiedades, siendo libremente él mismo. La experiencia en la que el objeto es «dado» así es totalmente diferente de la experiencia de todos los días, tanto como de la científica; todos los lazos entre el objeto y el mundo de la razón teórica y práctica son rotos, o más bien suspendidos. Esta experiencia, que libera al objeto dentro de su ser «libre», es la obra del libre juego de la imaginación[6]. El sujeto y el objeto llegan a ser libres en un nuevo sentido. De este cambio radical en la actitud hacia el ser se obtiene una nueva

calidad de placer, generada por la forma en la que el objeto se revela ahora a sí mismo. Su «forma pura» sugiere una «unidad de lo múltiple», un ritmo de movimientos y relaciones que opera bajo sus propias leyes —la pura manifestación de su «estar ahí», de su existencia—. Esta es la manifestación de la belleza. La imaginación llega a estar de acuerdo con las nociones cognoscitivas de la comprensión, y este acuerdo establece una armonía de las facultades mentales que es la respuesta placentera a la libre armonía del objeto estético. El orden de la belleza es el resultado del orden que gobierna el juego de la imaginación. Este doble orden está de acuerdo con leyes, pero son leyes libres en sí mismas: no son sobreimpuestas y no fortalecen el logro de fines y propósitos específicos; son la pura forma de la misma existencia. La «adecuación a la ley» estética liga a la Naturaleza con la Libertad, al Placer con la Moral. El juicio estético es

> …con respecto al sentimiento de placer o de dolor, un principio constitutivo. La espontaneidad en el juego de las facultades cognoscitivas, la armonía de las cuales contiene la base del placer, hace al concepto (de la determinación de la naturaleza) el lazo mediador entre el campo conceptual de la naturaleza y el de la libertad… mientras, al mismo tiempo esta espontaneidad promueve la susceptibilidad de la mente a los sentimientos morales[7].

Para Kant, la dimensión estética es el medio dentro del que se encuentran los sentidos y el intelecto. La mediación es lograda por la imaginación, que es la «tercera» facultad mental. Más aún, la dimensión estética es también el medio en el que se encuentran la naturaleza y la libertad. Esta doble mediación es necesaria al agudo conflicto, generado por el progreso de la civilización, entre las facultades bajas y altas del hombre —el progreso logrado mediante la subyugación de las facultades sensuales a la razón y mediante su utilización represiva para las necesidades sociales—. El esfuerzo

filosófico por mediar, en la dimensión estética, entre la sensualidad y la razón, aparece así como un intento de reconciliar las dos esferas de la existencia humana que fueron separadas por el represivo principio de la realidad. La función mediadora es llevada a cabo por la facultad estética, lo que equivale a decir por la sensualidad, perteneciente a los sentidos. Consecuentemente, la reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón y, finalmente, inclusive tiende a liberar a la sensualidad de la dominación represiva de la razón.

En realidad, cuando, sobre la base de la teoría de Kant, la función estética llega a ser el tema central de la filosofía de la cultura, es empleada para demostrar los principios de una civilización no represiva, en la que la razón es sensual y la sensualidad racional. Las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller (1975), escritas en su mayor parte bajo el impacto de la *Crítica del juicio*, aspiran a rehacer la civilización mediante la fuerza liberadora de la función estética: ésta es concebida conteniendo la posibilidad de un nuevo principio de la realidad.

La lógica interior de la tradición del pensamiento de occidente llevó a Schiller a definir el nuevo principio de la realidad, y la nueva experiencia que le corresponde, como *estética*. Nosotros hemos subrayado que el término originalmente designa «perteneciente a los sentidos», con énfasis en su función cognoscitiva. Bajo el predominio del racionalismo, la función cognoscitiva de la sensualidad ha sido minimizada constantemente. De acuerdo con el concepto represivo de razón, el conocimiento llegó a ser la preocupación última de las facultades «superiores», no sensuales, de la mente; la estética fue absorbida por la lógica y la metafísica. La sensualidad, como la facultad «inferior» e inclusive la «más inferior», proporcionaba cuando más la materia prima, el material en crudo, para el conocimiento, para que éste fuera organizado por las facultades altas del intelecto. El contenido y la validez de la función estética fueron disminuidos. La sensualidad conservó un cierto

grado de dignidad filosófica en una posición epistemológica subordinada: aquellos de sus procesos que no tenían lugar dentro de la epistemología racionalista —esto es, aquellos que estaban más allá de la percepción pasiva de los dados— se quedaron sin lugar. La mayor parte de estos conceptos y valores sin lugar fueron los de la imaginación: la libre, creativa o reproductiva intuición de objetos que no son «dados» directamente —la facultad de representar objetos sin que su ser esté «presente»[8]—. No había una *estética*, como ciencia de la sensualidad, que correspondiera a la *lógica*, como ciencia de la comprensión conceptual. Pero alrededor de la mitad del siglo XVIII, la estética apareció como una nueva disciplina filosófica, como la teoría de la belleza y el arte: Alexander Baumgarten estableció el término en su uso moderno. El cambio de significado, de «perteneciente a los sentidos» a «perteneciente a la belleza y el arte» tiene un significado mucho más profundo del que corresponde a una innovación académica.

La historia filosófica del término *estética* refleja el tratamiento represivo del proceso cognoscitivo sensual (y por tanto corporal). En esta historia, los fundamentos de la estética como disciplina independiente anulan el papel represivo de la razón: los esfuerzos por demostrar la posición central de la función estética y por establecerla como una categoría existencial invocan los verdaderos valores inherentes a los sentidos contra su depravación bajo el principio de la realidad prevaleciente. La disciplina estética instala el *orden de la sensualidad* contra el *orden de la razón*. Introducida a la filosofía de la cultura, esta noción aspira a la liberación de los sentidos, quienes, lejos de destruir la civilización, le darían una base más firme y aumentarían en gran medida sus potencialidades. Operando bajo un impulso básico —el impulso del juego— la función estética «aboliría la compulsión y colocaría al hombre, tanto moral como físicamente, en la libertad». Armonizaría los sentimientos y afectos con las ideas de la razón, privando a las «leyes de la razón de su compulsión moral», y «reconciliándolas con los intereses de los sentidos»[9].

Se objetará que esta interpretación que conecta al término filosófico *sensualidad* (como una facultad mental cognoscitiva) con la liberación de los sentidos es un simple juego sobre una ambigüedad etimológica; la raíz *sens* en *sensuousness* ya no justifica la connotación de sensualidad. En alemán *sensuousness* y sensualidad corresponden todavía al mismo término: *Sinnlichkeit*[10]. Este término connota gratificación instintiva (especialmente sexual) tanto como perceptividad cognoscitiva de los sentidos y representación (sensación). Esta doble connotación se conserva en el lenguaje de todos los días tanto como en el filosófico, y se conserva en el uso del término *Sinnlichkeit* para los fundamentos de estética. Aquí, el término designa las facultades cognoscitivas «inferiores» («opacas», «confusas») del hombre más los «sentimientos de dolor y placer» —sensaciones más afectos[11]. En las *Cartas sobre la educación estética*, el acento está dado en el carácter impulsivo, instintivo, de la función estética[12]. Este contenido provee el material básico para la nueva disciplina estética. Esta es concebida como la «ciencia del conocimiento sensual» —una «lógica de las bajas facultades cognoscitivas»[13]—. La estética es la «hermana» y al mismo tiempo la contrapartida de la lógica. La oposición al predominio de la razón caracteriza a la nueva ciencia: «…no la razón, sino la sensualidad (*Sinnlichkeit*) es el elemento constitutivo de la verdad o la falsedad estética. Lo que la sensualidad reconoce, o puede representarlo como verdad, inclusive si la razón lo objeta como falso»[14]. Y Kant afirma en sus conferencias sobre antropología: «…uno puede establecer leyes universales de la sensualidad (*Sinnlichkeit*) del mismo modo que puede establecer leyes generales del entendimiento; por tanto, hay una ciencia de la sensualidad: la estética, y una ciencia del entendimiento: la lógica»[15]. Los principios y verdades de la sensualidad proporcionan el contenido de la estética, y «el objetivo y el propósito de la estética es el perfeccionamiento del conocimiento sensual. Esta perfección es la belleza»[16]. Aquí se da el paso que

transforma a la estética, la ciencia de la sensualidad, en la ciencia del *arte*, y el orden de la sensualidad en el orden del arte.

El destino etimológico de un término básico raramente es un accidente. ¿Cuál es la realidad detrás del desarrollo conceptual que va de *sensuality* (sensualidad) a *sensuousness* (sensibilidad, conocimiento sensible) a *arte* (estética)? Sensuousness, el término mediador, designa a los sentidos como fuentes u órganos del conocimiento. Pero los sentidos no son exclusivamente, ni tampoco originariamente, órganos de conocimiento. Su función cognoscitiva está confundida con su función estimulante de los apetitos (la sensualidad); ellos son erógenos, y están gobernados por el principio del placer. De esta fusión de las funciones cognoscitivas y las que estimulan el apetito se deriva el carácter confuso, inferior, pasivo del conocimiento por los sentidos, que los hace inadaptables al principio de la realidad, a no ser que estén sujetos y formados por la actividad conceptual del intelecto, de la razón. Y en tanto que la filosofía acepte las reglas y valores del principio de la realidad, la aspiración de una sensualidad libre del dominio de la razón no encontrará lugar en la filosofía; muy modificada ha encontrado refugio en la teoría del arte. La verdad del arte es la liberación de la sensualidad mediante su reconciliación con la razón; éste es el concepto central de la estética idealista clásica. En el arte.

> …el pensamiento es materializado, y la materia no es determinada exteriormente por el pensamiento, sino que es libre en sí misma en tanto que lo natural, lo sensual, lo afectivo poseen su medida, su propósito y se armonizan en sí mismos. Mientras la percepción y los sentimientos se elevan a la universalidad del espíritu, el pensamiento no sólo renuncia a su hostilidad contra la naturaleza, sino que se goza a sí mismo en la naturaleza. El sentimiento, el gozo y el placer son sancionados y justificados, de tal modo que la naturaleza y la libertad, la sensualidad y la razón, encuentran en su unidad, su derecho y su gratificación[17].

El arte reta al principio de la razón prevaleciente: al representar el orden de la sensualidad evoca una lógica convertida en tabú —la lógica de la gratificación contra la de la represión. Detrás de la forma estética sublimada se revela el contenido insublimado; muestra el compromiso del arte con el principio del placer[18]. La investigación de las raíces eróticas del arte juega un importante papel en el psicoanálisis; sin embargo, estas raíces están en las obra» y la función del arte antes que en el artista. La forma estética es forma sensual —está constituida por el *orden de la sensualidad*. Si la «perfección» del sentido de conocimiento es definida como belleza, esta definición conserva todavía su conexión interior con la gratificación instintiva, y el placer estético es todavía placer. Pero el origen sensual es «reprimido», y la gratificación se encuentra en la *forma* pura del objeto. Se sanciona la verdad no conceptual de los sentidos como valor estético, y la libertad del principio de la realidad se otorga al «libre juego» de la imaginación creadora. En ella se reconoce una realidad con medidas muy diferentes. Mas, como esta otra realidad «libre» es atribuida al arte y su experimentación a la actitud estética, es una realidad no comprometida y no se relaciona con la existencia humana en la forma ordinaria de vida; es «irreal».

El intento de Schiller de deshacer la sublimación de la función estética parte de la posición de Kant: sólo porque la imaginación es una facultad centra! de la mente, sólo porque la belleza es una «condición necesaria de la humanidad»[19], la función estética puede jugar un papel decisivo en la nueva modulación de la humanidad. Cuando Schiller escribió, la necesidad de tal modulación parecía obvia; Herder y Schiller, Hegel y Novalis desarrollaron en términos casi idénticos el concepto de enajenación. Conforme la sociedad industrial empieza a tomar forma bajo el mando del principio de actuación, su negatividad inherente cubre el análisis filosófico:

> … el gozo está separado del trabajo, los medios del fin, el esfuerzo de la recompensa. Encadenado eternamente sólo a un pequeño fragmento de la totalidad, el hombre se ve a sí

> mismo sólo como un fragmento; escuchando siempre sólo el monótono girar de la rueda que mueve, nunca desarrolla la armonía de su ser, y, en lugar de darle forma a la humanidad que yace en su naturaleza, llega a ser una mera estampa de su ocupación, de su ciencia[20].

Puesto que fue la civilización misma la que le «infirió al hombre moderno esta herida», sólo una nueva forma de civilización puede curarla. La herida es provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones polares de la existencia humana. Schiller describe este antagonismo en una serie de conceptos pareados: sensualidad y razón, materia y forma (espíritu), naturaleza y libertad, lo particular y lo universal. Cada una de las dos dimensiones es gobernada por un *impulso* básico: el «impulso sensual» y el «impulso de la forma»[21]. El último es esencialmente pasivo, receptivo; el primero activo, dominante. La cultura es construida mediante la combinación y la interacción de estos dos impulsos. Pero en la sociedad establecida su relación ha sido antagónica: en lugar de reconciliar ambos impulsos haciendo a la sensualidad racional y a la razón sensual, la civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que la primera, si se afirma a sí misma, lo hace en formas destructivas y «salvajes», mientras la tiranía de la razón empobrece y barbariza a la sensualidad. El conflicto debe ser resuelto si las potencialidades humanas van a realizarse libremente a sí mismas. Puesto que sólo los impulsos tienen la fuerza duradera que afecta fundamentalmente la existencia humana, la reconciliación entre los dos impulsos debe ser obra de un tercer impulso. Schiller define a este tercer impulso mediador como el *impulso del juego*; éste es objetivo como la belleza y su meta es la libertad. Nosotros trataremos ahora de rescatar el contenido total de la noción de Schiller del benevolente tratamiento estético al que la interpretación tradicional lo ha confinado.

La investigación busca la solución de un problema «político»: la liberación del hombre de una condición existencial inhumana.

Schiller afirma que para resolver el problema político, «uno debe pasar por la estética, pues aquello que conduce a la libertad es la belleza». El impulso del juego es el vehículo de esta liberación. El impulso no aspira a jugar «con» algo; más bien es el juego de la vida misma, más allá de la necesidad y la compulsión externa —es la manifestación de una existencia sin miedo y ansiedad, y, así, es la manifestación de la libertad misma—. El hombre es libre sólo cuando está libre del constreñimiento, externo e interno, físico y moral —cuando no está constreñido ni por la ley ni por la necesidad[22]. Pero tal constreñimiento es la realidad. La libertad es, así, en un sentido estricto, liberación de la realidad establecida: el hombre es libre cuando la «realidad pierde su seriedad» y cuando su necesidad «llega a ser ligera» (*leicht*)[23]. «La mayor estupidez y la más grande inteligencia tienen una cierta afinidad entre sí: las dos sólo buscan lo real»; sin embargo, tal necesidad de un apego a lo real es «solamente el resultado de la necesidad». En contraste, la «indiferencia a la realidad» y el interés por el mero «espectáculo» (el despliegue, *Schein*) son los pases para la liberación de la necesidad y para llegar a una «verdadera expansión de la humanidad»[24]. En una civilización humana genuina, la existencia humana sería juego antes que esfuerzo y el hombre viviría en el despliegue, el fausto, antes que en la necesidad.

Estas ideas representan una de las posiciones más adelantadas del pensamiento. Debe entenderse que la liberación de la realidad que es descrita en ellas no es trascendental, «interior», o meramente intelectual (como Schiller lo subraya explícitamente)[25], sino que es la libertad en la realidad. La realidad que «pierde su seriedad» es la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, y pierde su seriedad cuando la necesidad y el deseo pueden ser satisfechos sin trabajo enajenado. Entonces, el hombre es libre para «jugar» con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza, y sólo «jugando» con ellas es libre. Su mundo entonces es el despliegue (Schein) y su orden el de la belleza. Porque es la realización de la libertad, el juego es más que la

constreñida realidad física y moral: «…el hombre sólo es *serio* con lo agradable, lo bueno, lo perfecto; pero con la belleza juega»[26]. Tal formulación sería un «esteticismo» irresponsable si el campo del juego fuera uno de ornamento, lujo y fiesta en un mundo de otro modo represivo. Pero aquí la función estética es concebida como un principio que gobierna toda la existencia humana y sólo puede hacerlo si llega a ser «universal». La cultura estética presupone «una revolución total en las formas de percepción y sentimiento»[27], y tal revolución sólo llega a ser posible si la civilización ha alcanzado su más alta madurez física e intelectual. Sólo cuando el «constreñimiento de la necesidad» sea reemplazado por el «constreñimiento de lo superflao» (la abundancia) la existencia humana será impulsada a «un libre movimiento que es en sí mismo tanto el fin como los medios»[28]. Liberado de las presiones de los propósitos dolorosos y la actuación exigidas por la necesidad, el hombre será restaurado dentro de la «libertad para ser lo que tendrá que ser»[29]. Pero lo que «tendrá» que ser será la libertad misma: la libertad para jugar. La facultad mental que ejercita esa libertad es la *imaginación*[30]. Ella traza y proyecta las potencialidades de todo ser; liberada de su esclavitud en la materia constreñida, aparece como «formas puras». Como tal constituye un orden propio; existe «de acuerdo con las leyes de la belleza»[31].

Una vez que ha ganado realmente ascendencia como un principio de civilización, el impulso del juego transformará literalmente la realidad. La naturaleza, el mundo objetivo, será experimentada entonces primariamente, ni dominando al hombre (como en la sociedad primitiva) ni siendo dominada por él (como en la civilización establecida), sino más bien como un objeto de «contemplación»[32]. Con este cambio en la experiencia básica y formativa, el mismo objeto de experiencia cambia: liberada de la explotación violenta y de la dominación, y configurada en su lugar por el impulso del juego, la naturaleza será liberada también de su propia brutalidad y llegará a ser libre para desplegar las riquezas de sus formas sin propósito, que expresan la «vida interior» de sus

objetos[33], Y un cambio correspondiente tendrá lugar en el mundo subjetivo. En él, también, la experiencia estética detendrá la violenta productividad dirigida a la explotación, que ha convertido al hombre en un objeto de trabajo. Pero él no regresaría a un estado de pasividad sufriente. Su existencia sería activa todavía, pero «lo que posee y produce ya no necesitará tener los rasgos de la servidumbre, el terrible designio de su propósito»[34], más allá de la necesidad y la ansiedad, la actividad humana llega a ser *despliegue* —la libre manifestación de sus potencialidades.

En este punto, la calidad explosiva de la concepción de Schiller se ilumina. Él ha diagnosticado la enfermedad de la civilización como el conflicto entre los dos impulsos básicos del hombre (el impulso sensual y el de la forma); o más bien, como la violenta «solución» de este conflicto: el establecimiento de la tiranía represiva de la razón sobre la sensualidad. Consecuentemente, la reconciliación de los principios en conflicto envolverá la anulación de esta tiranía —esto es, el restablecimiento de los derechos de la sensualidad—. La libertad tendrá que encontrarse en la liberación de la sensualidad antes que en la razón y en la limitación de las facultades «superiores» en favor de las «inferiores». En otras palabras, la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad. Y ésta es en realidad la idea que se encuentra en la *Educación estética*. Ella aspira a hacer descansar la moral en el terreno de la sensualidad[35]; las leyes de la razón deben ser reconciliadas con los intereses de los sentidos[36]; el dominante impulso de la forma debe ser restringido: «la sensualidad debe mantener su lugar triunfalmente, y resistir alegremente la violencia que el espíritu (*Geist*) le infligirá por su actividad usurpadora»[37]. Con toda seguridad, si la libertad ha de llegar a ser el principio gobernante de la civilización, no sólo la razón, sino también el «impulso sensual» necesitan una transformación restrictiva. La liberación adicional de energía sensual debe adecuarse al *orden* universal de la libertad. Sin embargo, cualquiera que sea el orden

que tendrá que ser impuesto sobre el impulso sensual: tendrá que ser, en sí mismo, una «operación de libertad»[38]. El mismo individuo libre debe provocar la armonía entre la gratificación individual y la universal. En una civilización libre de verdad, todas las leyes son autoimpuestos por los individuos: «dar libertad por la libertad es la ley universal» del «estado estético»[39]; en una civilización libre en verdad, «la voluntad de la totalidad» se realiza a sí misma sólo «a través de la naturaleza del individuo»[40]. El orden es libertad sólo si está fundado y es mantenido por la libre gratificación de los individuos.

Pero el enemigo fatal de la gratificación verdadera es el *tiempo*, la finitud interior, la brevedad de todas las condiciones. Por tanto, la idea de una liberación humana integral contiene necesariamente la visión de la lucha contra el tiempo. Hemos visto que las imágenes órficas y narcisistas simbolizan la rebelión contra el paso del tiempo, el desesperado esfuerzo por detener el fluir del tiempo —la naturaleza conservadora del principio del placer—. Si el «estado estético» va a ser realmente el estado de la libertad, debe, por último, derrotar al curso destructivo del tiempo. Este es el único signo de una civilización no represiva. Así, Schiller atribuye al impulso liberador del juego la función de «abolir al tiempo en el tiempo», de reconciliar al ser con el llegar a ser, el cambio con la identidad[41]. Con esta tarea culmina el proceso de la humanidad hacia una forma superior de cultura.

Las sublimaciones idealistas y estéticas que prevalecen en la obra de Schiller no anulan sus implicaciones radicales. Jung reconoció estas implicaciones y se aterrorizó convenientemente ante ellas. Advirtió que el dominio del impulso del juego traería consigo una «liberación de la represión» que provocaría una «depreciación de los altos valores considerados hasta ahora», una «catástrofe de la cultura» —en una palabra, «la barbarie»—[42]. Schiller mismo, por lo visto, estaba menos inclinado que Jung a identificar la cultura represiva con la cultura como tal; parecía estar deseoso de aceptar el riesgo de una catástrofe de la primera y una

devaluación de sus valores si esto llevara a una forma superior de cultura. Estaba plenamente consciente de que, en sus primeras manifestaciones, el impulso del juego «apenas sería reconocido», porque el impulso sensual interpondría incesantemente su «salvaje deseo»[43]. Sin embargo, pensó que tales brotes de barbarie se dejarían atrás conforme la nueva cultura se desarrollara, y que sólo un «salto» podría llevar de la vieja a la nueva cultura. No se preocupó por los catastróficos cambios en la estructura social que este «salto» implicaría: éstos están más allá de los límites de la filosofía idealista. Pero la dirección del cambio hacia un orden no represivo está claramente indicado en su concepción estética.

Si recogemos sus principales elementos encontraremos:

(1) La transformación de la fatiga (el trabajo) en juego, y de la productividad represiva en «despliegue» —una transformación que debe ser precedida por la conquista de la necesidad (la escasez) como el factor determinante de la civilización[44].

(2) La autosublimación de la sensualidad (del impulso sensual) y la desublimación de la razón (del impulso de la forma) para reconciliar a los dos impulsos antagónicos básicos.

(3) La conquista del tiempo en tanto que el tiempo destruye la gratificación duradera.

Estos elementos son prácticamente idénticos a aquellos que hablan de una reconciliación entre el principio del placer y el principio de la realidad. Recordemos el papel constitutivo atribuido a la imaginación (la fantasía) en el juego y el despliegue: la imaginación preserva los objetivos de aquellos procesos mentales que han permanecido libres del principio represivo de la realidad; en su función estética, éstos pueden ser incorporados a la racionalidad consciente de la civilización madura. El impulso del juego se sitúa como el común denominador de los procesos y principios mentales opuestos.

Otro elemento enlaza todavía a la filosofía estética con las imágenes órficas y narcisistas: el panorama de un orden no represivo en el que el mundo subjetivo y el objetivo, el hombre y la

naturaleza, están en armonía. Los símbolos órficos se centran en el dios cantante que vive para derrotar a la muerte y liberar a la naturaleza, así que la materia constreñida y constreñidora libera formas, bellas y llenas de sentido del juego, de las cosas animadas e inanimadas. Dejando de luchar y dejando de desear «algo que todavía tiene que ser alcanzado»[45], están libres del temor de las-cadenas, y, así, están libres *per se*. La contemplación de Narciso repele toda otra actividad dentro de la entrega erótica a la belleza, que une inseparablemente la propia existencia de Narciso con la de la naturaleza. De la misma manera, la filosofía estética concibe un orden no represivo de tal forma que la naturaleza en el hombre y fuera del hombre llega a ser susceptible libremente a las «leyes» — las leyes del despliegue y la belleza.

El orden no represivo es esencialmente un orden de *abundancia*: el constreñimiento necesario es provocado por lo «superfluo» antes que por la necesidad. Sólo un orden de abundancia es compatible con la libertad. En este punto se encuentran las críticas de la cultura materialista e idealista. Ambas están de acuerdo en que un orden no represivo sólo llega a ser posible en la más alta madurez de la civilización, cuando todas las necesidades básicas pueden ser satisfechas con un gasto mínimo de energía física y mental en un tiempo mínimo. Al rechazar la noción de libertad que pertenece al mando del principio de actuación, reservan la libertad para la nueva forma de existencia, que se elevara sobre la base de las necesidades existenciales universalmente gratificadas. El campo de la libertad se ve yaciendo *más allá* del de la necesidad: la libertad no está dentro sino fuera de la «lucha por la existencia». La posesión y el abastecimiento de las necesidades de la vida son el prerrequisito, antes que el contenido, de una sociedad libre. El campo de la necesidad, del trabajo, es un campo de ausencia de libertad porque en él la existencia humana está determinada por objetivos y funciones que no le son propios y no permiten el libre juego de«las facultades y los deseos humanos. Lo óptimo en este campo debe ser definido, por tanto, con niveles que se refieren a ¡a razón antes

que a la libertad: organizar la producción y la distribución de tal manera que se emplee el menor tiempo posible para poner todas las necesidades al alcance de todos los miembros de la sociedad. El trabajo necesario es un sistema de actividades esencialmente inhumanas, mecánicas y rutinarias; dentro de tal sistema ¡a individualidad no puede ser un valor ni un fin en sí mismo. Razonablemente, el sistema de trabajo social sería organizado bajo un punto de vista encaminado a ahorrar tiempo y espacio para el desarrollo de la individualidad *fuera* del mundo del trabajo inevitablemente represivo. El juego y el despliegue, como principios de la civilización, implican no la transformación del trabajo, sino su completa subordinación a las potencialidades, libremente desarrolladas, del hombre y de la naturaleza. Las ideas del juego y el despliegue revelan ahora su total alejamiento de los valores de la productividad y de la actuación: el juego es *improductivo* y es *inútil* precisamente porque cancela las formas represivas y encaminadas a la explotación del trabajo y el ocio; él «sólo juega» con la realidad. Pero también cancela sus formas sublimes: «los altos valores». La desublimación de la razón es un proceso tan esencial en el surgimiento de una cultura libre como la sublimación personal de la sensualidad. En el sistema de dominación establecido, la estructura represiva de la razón y la organización represiva de las facultades de los sentidos se suman y se sostienen entre sí. En términos freudianos: la moral civilizada es la moral de los instintos reprimidos; la liberación de los últimos implica el «abatimiento» de los primeros. Pero este abatimiento de los altos valores puede hacerlos regresar a la estructura orgánica de la existencia humana de la cual fueron separados, y la reunión puede transformar esta misma estructura. Si los altos valores pierden su lejanía, su separación de y contra las facultades inferiores, éstas son capaces de convertirse libremente en cultura.

X. LA TRANSFORMACIÓN DE LA SEXUALIDAD EN EROS

LA imagen de una cultura no represiva, que hemos extraído de una tendencia marginal en la mitología y el psicoanálisis, aspira a una nueva relación entre los instintos y la razón. La moral civilizada es invertida armonizando la libertad instintiva y el orden: liberados de la tiranía de la razón represiva, los instintos tienden hacia relaciones existenciales libres y duraderas: generan un nuevo principio de la realidad. En la idea de Schiller de un «estado estético», la visión de una cultura no represiva se concreta en el nivel de la civilización madura. En este nivel, la organización de los instintos llega a ser un problema social (en la terminología de Schiller, un problema *político*), como ocurre en la psicología de Freud. El proceso que crea el ego y el superego también configura y perpetúa instituciones y relaciones sociales específicas. Conceptos psicoanalíticos tales como sublimación, identificación e introyección no sólo tienen un contenido psíquico, sino también social: concluyen en un sistema de instituciones, leyes, agencias, cosas y costumbres qué confrontan al individuo como entidades objetivas. Dentro de este sistema antagonista, el conflicto mental entre el ego y el superego, entre el ego y el id, es al mismo tiempo un conflicto entre el individuo y su sociedad. La última encierra la razón de la totalidad, y la lucha del individuo contra las fuerzas represivas es una lucha contra la razón objetiva. Por tanto, la aparición de un principio de la realidad no represivo que envuelva la liberación instintiva *regresaría* más allá

del nivel alcanzado de razón civilizada. Esta regresión sería tanto psíquica como social: reactivaría estados anteriores de la libido, que fueron superados en el desarrollo del ego de la realidad, y disolvería las instituciones de la sociedad en las que existe el ego de la realidad. Dentro de los términos de estas instituciones, la liberación instintiva es un regreso a la barbarie. Sin embargo, al ocurrir en la cumbre de la civilización, como consecuencia no de la derrota, sino de la victoria en la lucha por la existencia, y apoyada por una sociedad libre, tal liberación puede tener muy diferentes resultados. Sería todavía una reversión del proceso de la civilización, una subversión de la cultura —pero *después* de que la cultura ha hecho su labor y creado la humanidad y el mundo que pueden ser libres—. Sería todavía una «regresión» —pero a la luz de la conciencia madura y guiada por una nueva racionalidad—. Bajo estas condiciones, la posibilidad de una civilización no represiva es predicha no sobre la detención, sino sobre la liberación del progreso; así que el hombre ordenaría su vida de acuerdo con su conocimiento totalmente desarrollado, de tal manera que podría preguntarse otra vez lo que es bueno y lo que es malo. Si la culpa acumulada durante la dominación civilizada del hombre por el hombre puede ser redimida alguna vez, el «pecado original» tiene que ser cometido otra vez: «debemos comer otra vez del árbol del conocimiento para poder regresar al estado de inocencia»[1].

La noción de un orden instintivo no represivo debe ser probada primero en el más «desordenado» de todos los instintos: la sexualidad. El orden no represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros. Tenemos que preguntar si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda la represión excedente, pueden desarrollar una «razón libidinal» que no sólo sea compatible, sino que inclusive promueve el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada. Esta posibilidad será examinada ahora en los propios términos de Freud.

Hemos reiterado la conclusión de Freud en el sentido de que todo aflojamiento genuino en los controles sociales sobre los instintos sexuales, inclusive bajo condiciones óptimas, haría volver la organización de la sexualidad hacia estados precivilizados. Tal regresión atravesaría las fortificaciones centrales del principio de actuación: desharía la canalización de la sexualidad dentro de la reproducción monogámica y el tabú sobre las perversiones. Bajo el mando del principio de actuación, la catexis libidinal del cuerpo del individuo y las relaciones libidinales con otros están confinadas normalmente al tiempo de ocio y dirigidas a la preparación y ejecución, del coito genital; sólo en casos excepcionales, y con un alto grado de sublimación, se permite entrar a las relaciones libidinales en la esfera del trabajo. Estas restricciones, fortalecidas por la necesidad de sostener una gran cantidad de energía y de tiempo para el trabajo que no da gratificación, perpetúa la desexualización del cuerpo para convertir al organismo en un sujeto objeto de actuaciones socialmente útiles. A la inversa, si el día de trabajo y la energía que requiere son reducidas al mínimo, sin una manipulación correspondiente del tiempo libre, el pretexto para estas restricciones sería minado. La libido sería liberada y sobrepasaría los límites institucionalizados dentro de los que es encerrada por el principio de la realidad.

Freud subrayó repetidamente que las relaciones interpersonales duraderas de las que depende la civilización presuponen que el instinto sexual sea inhibido de su meta[2]. El amor, y las relaciones duraderas y responsables que exige, están fundados en la unión de la sexualidad con el «afecto», y esta unión es el resultado histórico de un largo y cruel proceso de domesticación, durante el cual la legítima manifestación de los instintos es puesta por encima de todo y sus partes componentes son detenidas en su desarrollo[3]. Este refinamiento cultural de la sexualidad, su sublimación en el amor, tiene lugar dentro de una civilización que coloca las relaciones privadas posesivas aparte de las relaciones sociales posesivas, y, en un aspecto decisivo, en conflicto con ellas. Mientras fuera del

mundo privado de la familia, la existencia del hombre está determinada principalmente por el valor de cambio de sus productos y actuaciones, la vida en su casa y en su cama tiene que estar cubierta por el espíritu de la ley divina y moral. Se supone que la humanidad es un fin en sí misma y nunca un medio; pero esta ideología es efectiva en las actividades privadas de los individuos antes que en las sociales, en la esfera de la satisfacción libidinal antes que en la del trabajo. La fuerza total de la moral civilizada fue movilizada contra el uso del cuerpo como un mero objeto, medio e instrumento de placer; este uso fue convertido en tabú y permanece como el mal reputado privilegio de las prostitutas, los degenerados y los pervertidos. Precisamente en su gratificación, y en especial en su gratificación sexual, el hombre iba a ser un ser más alto, comprometido con valores más altos; la sexualidad iba a ser dignificada^ por el amor. Con la aparición de un principio de la realidad no represivo, con la abolición de la represión excedente necesaria al principio de actuación, este proceso sería invertido. En las relaciones sociales, la reificación sería reducida conforme la división del trabajo llegara a estar orientada hacia la gratificación de las necesidades individuales libremente desarrolladas; mientras que, en las relaciones libidinales, el tabú sobre el uso total del cuerpo sería debilitado. Sin ser empleado ya como un instrumento del trabajo de tiempo completo, el cuerpo sería sexualizado otra vez. La regresión envuelta en este esparcimiento de-la libido se manifestaría primero en una reactivación de todas las zonas erógenas y, consecuentemente, en un resurgimiento de la sexualidad polimorfa pregenital y en una declinación de la supremacía genital. £1 cuerpo en su totalidad llegaría a ser un objeto de catexis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer. Este cambio en el valor y el panorama de las relaciones libidinales llevaría a una desintegración de las instituciones en las que las relaciones privadas interpersonales han sido organizadas, particularmente la familia monogámica y patriarcal.

Estos prospectos parecen confirmar la suposición de que la liberación instintiva puede llevar a una sociedad de maníacos sexuales —esto es, el fin de la sociedad—. Sin embargo, el proceso que acabamos de bosquejar envuelve no solamente una liberación, sino también una *transformación* de la libido: de la sexualidad constreñida bajo la supremacía genital a la erotización de toda la personalidad. Es un esparcimiento antes que una explosión de la libido —un esparcimiento sobre las relaciones privadas y sociales que tiende un puente sobre la grieta mantenida entre ellas por un principio de la realidad represivo—. Esta transformación social que permitiera el libre juego de las necesidades y facultades individuales. Gracias a estas condiciones, el libre desarrollo de la libido transformada *más allá* de las instituciones del principio de actuación, difiere esencialmente de la liberación de la sexualidad constreñida *dentro* del dominio de estas instituciones. El último proceso hace estallar a la sexualidad *suprimida*; la libido sigue llevando la marca de la supresión y se manifiesta a sí misma bajo formas horribles bien conocidas en la historia de la civilización: en las orgías sadistas y masoquistas de las masas desesperadas, de las «*élites* sociales», de las hambrientas bandas de mercenarios, de los guardianes de las prisiones y los campos de concentración. Tal liberación de la sexualidad de salida a una necesidad periódica provocada por la intolerable frustración; fortalece antes que debilita las raíces del constreñimiento instintivo; consecuentemente, ha sido empleada una y otra vez como un pretexto para los regímenes supresivos. En contraste, el libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabúes, minimizaría las manifestaciones de la *mera* sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden de trabajo. Dentro de este contexto, la sexualidad tiende a su propia sublimación: la libido en reactivaría simplemente estados precivilizados e infantiles, sino que también transformaría el contenido perverso de estos estados.

El término *perversiones* cubre un fenómeno sexual de un origen esencialmente distinto. El mismo tabú es colocado sobre las manifestaciones instintivas incompatibles con la civilización y con aquéllas incompatibles con la civilización represiva, especialmente con la supremacía genital monogámica. Sin embargo, dentro de la dinámica histórica del instinto, por ejemplo, la coprofilia y la homosexualidad tienen un lugar y una función diferentes[4]. Una diferencia similar prevalece dentro de cada una de las perversiones: la función del sadismo no es la misma en una relación libidinal libre que en las actividades de los SS. Las formas inhumanas, compulsivas, coactivas y destructivas de estas perversiones parecen estar ligadas con la perversión general de la existencia humana en una cultura represiva, pero las perversiones tienen una sustancia instintiva distinta de estas formas; y esta sustancia puede expresarse muy bien a sí misma en otras formas compatibles con la normalidad en la alta civilización. No todas las partes y estados componentes del instinto que han sido suprimidas han sufrido este destino porque evitaban la evolución del hombre y la humanidad. La pureza, la regularidad, la limpieza y la reproducción requeridas por el principio de actuación no son naturalmente las de toda civilización madura. Y la reactivación de los deseos y actitudes prehistóricas y de la infancia no es necesariamente regresión; puede ser lo contrario: proximidad a una felicidad que ha sido siempre la promesa reprimida de un futuro mejor. En una de sus más avanzadas formulaciones, Freud definió una vez la felicidad como la «subsecuente realización de un deseo prehistórico. Por eso la riqueza trae tan poca felicidad: el dinero no era un deseo en la niñez»[5].

Pero si la felicidad humana depende de la realización de los deseos de la infancia, la civilización, de acuerdo ron Freud, depende de la supresión del más fuerte de todos los deseos de la infancia: el deseo de Edipo. ¿La realización de la felicidad en una civilización libre necesita todavía esta supresión? ¿O la transformación de la libido abarcaría también la situación edipiana? En el contexto de

nuestra hipótesis tales especulaciones son insignificantes: el complejo de Edipo, aunque es la primera fuente y el modelo de los conflictos neuróticos, no es, desde luego, el motivo central del malestar de la civilización, y no es el obstáculo central contra su eliminación. El complejo de Edipo «pasa» inclusive bajo el mando de un principio de la realidad represivo. Freud adelanta dos interpretaciones generales de la «superación del complejo de Edipo»: éste «llega a extinguirse por su falta de éxito» o «debe llegar a un fin porque liega el tiempo de su disolución, del mismo modo que los dientes de leche se caen cuando los permanentes empiezan a empujarlos»[6]. La superación del complejo aparece como un suceso «natural» en ambos casos.

Hemos hablado de la *autosublimación de la sexualidad*. El término implica que la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones humanas altamente civilizadas sin estar sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto. Tal autosublimación presupone un progreso histórico más allá de las instituciones del principio de actuación, que a su vez liberaría la regresión instintiva. Para el desarrollo de los instintos esto significa una regresión de la sexualidad al servicio de la reproducción, a la sexualidad en la «función de obtener placer de las zonas del cuerpo»[7]. Con esta restauración de la estructura original de la sexualidad, la primacía de la función genital es rota —del mismo modo que la desexualización del cuerpo que acompañaba a esta primacía—. El organismo en su totalidad llega a ser el sustrato de la sexualidad, y al mismo tiempo, el objeto instintivo deja de estar absorbido por una función especializada: la de poner «en contacto los genitales de uno con aquellos de alguien del sexo opuesto»[8]. Agrandando así, el campo y el objetivo del instinto llega a ser la vida del organismo mismo. Este proceso casi naturalmente, por su lógica interior, sugiere la transformación conceptual de la sexualidad en Eros.

La introducción del término Eros en las últimas obras de Freud fue motivada, desde luego, por razones diferentes: Eros, como el

instinto de la vida, denota un instinto biológico mayor antes que un mayor grado de sexualidad[9]. Sin embargo, quizá no sea accidental que Freud no hiciera una distinción rígida entre Eros (especialmente en *El Yo y el Ello, El malestar en la cultura* y la *Introducción al psicoanálisis*) implica un aumento del sentido de la sexualidad misma. Inclusive sin la referencia explícita de Freud a Platón, el cambio en el énfasis es claro: Eros significa un aumento cuantitativo y cualitativo de la sexualidad. Y el concepto ampliado parece demandar una modificación correspondiente del concepto de sublimación. Las modificaciones de la sexualidad no son las mismas que las modificaciones de Eros. El concepto de sublimación de Freud se refiere al destino de la sexualidad bajo un principio de la realidad represivo. Así, la sublimación significa un cambio en la aspiración y el objetivo del instinto «con respecto al cual nuestros valores sociales entran en el cuadro»[10]. El término es aplicado a un grupo de procesos inconscientes que tienen en común que

> …como resultado de la privación interior y exterior, la aspiración de objeto de la libido pasa por un rodeo más o menos completo, una modificación o inhibición. En la gran mayoría de los casos, la nueva aspiración es distinta o alejada de la satisfacción sexual; por ejemplo, es una aspiración asexual o no sexual[11]

Esta forma de sublimación está determinada en un alto grado por requerimientos sociales específicos y no puede extenderse automáticamente a otras formas menos represivas de civilización con diferentes «valores sociales». Bajo el principio de actuación, la desviación de la libido hacia actividades culturales útiles tiene lugar después del período de la primera infancia. La sublimación opera entonces en una estructura instintiva precondicionada, que incluye la restricción funcional y temporal de la sexualidad, su canalización dentro de la reproducción monogámica y la desexuaiización de la

mayor parte del cuerpo. La sublimación trabaja con la libido precondicionada así y es una fuerza posesiva, explotadora y agresiva. La «modificación» represiva del principio del placer precedente a la sublimación de hecho, y esta última lleva consigo los elementos represivos hacia las actividades socialmente útiles.

Sin embargo, hay otras formas de sublimación. Freud habla de impulsos sexuales inhibidos de sus aspiraciones que no necesitan ser descritos como sublimados aunque están «estrechamente relacionadas» con los impulsos sublimados. «Ellos no han abandonado sus aspiraciones sexuales directas, pero son mantenidos atrás por resistencias internas que les impiden alcanzarlas: ellos descansan tranquilos con ciertas aproximaciones a la satisfacción»[12]. Freud los llama «instintos sociales» y menciona como ejemplos «la relación afectuosa entre padres e hijos, los sentimientos de amistad y las ligas emocionales en el matrimonio que tienen su origen en la atracción sexual». Lo que es más, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud ha subrayado el grado en que las relaciones sociales (la «comunidad» en la civilización) están fundadas en ligas libidinosas *sin* sublimar tanto como sublimadas: el «amor sexual por las mujeres» tanto como el «amor desexualizado sublimado, homosexual por otros hombres» aparecen como fuentes instintivas de una cultura duradera y en expansión[13]. En la propia obra de Freud, esta concepción sugiere una idea de la civilización muy diferente de aquella derivada de la sublimación represiva, esto es, una civilización envuelta y sostenida por relaciones libidinales libres. Géza Róheim utilizó el concepto de Ferenczi de una «libido genitofugal»[14] para sostener su teoría sobre el origen libidinoso de la cultura. Con la liberación de la tensión extrema, la libido vuelve del objeto al cuerpo, y esta «recatexización de todo el organismo con libido se traduce en un sentimiento de felicidad en el que los órganos encuentran su recompensa por el trabajo, y el estímulo para una mayor actividad»[15]. El concepto asume una «tendencia [genitofugal] de la libido para el desarrollo de la cultura» —en otras

palabras, una tendencia inherente a la misma libido hacia la expresión «cultural», *sin* modificaciones externas represivas—. Y esta tendencia «cultural» en la libido parece ser *genitofugal*, esto es, *separada* de la supremacía genital y dirigida hacia la erotización del organismo entero.

Estos conceptos están cerca de reconocer la posibilidad de la sublimación no represiva. El resto se deja a la especulación, y en realidad, bajo el principio de la realidad establecido, la sublimación no represiva puede aparecer sólo en aspecios marginales e incompletos; su forma totalmente desarrollada sería la sublimación sin desexualización. El instinto no es «desviado» de su aspiración; es gratificado en actividades y relaciones que no son sexuales en el sentido de la sexualidad genital «organizada» y sin embargo son libidinales y eróticas. Cuando la sublimación represiva prevalece y determina la cultura, la sublimación no represiva debe manifestarse a sí misma en contradicción con toda la esfera de la utilidad social; vista desde esta esfera, es la negación de toda productividad y actuación aceptadas. Las imágenes órficas y narcisistas se mencionan: Platón culpa a Orfeo por su «suavidad» (era sólo un tocador de arpa), que fue debidamente castigada por los dioses[16] —como lo fue la negativa de Narciso a «participar»—. Ante la realidad tal como es, ellos aparecen condenados; rechazan la sublimación requerida. Sin embargo.

> La sublimación no es siempre la negación de un deseo: no siempre toma la forma de sublimación contra los instintos. Puede ser sublimación por un ideal. Así, Narciso ya no dice: «Me amo tal como soy». Dice: «Soy de tal manera que me amo».[17].

El Eros órfico y narcisista cubre la realidad con relaciones libidinales que transforman al individuo y su medio ambiente; pero esta transformación es el acto aislado de individuos únicos y, como tal, genera la muerte. Inclusive si la sublimación no procede contra

los instintos, sino que es su afirmación, debe hacerlo como un proceso supraindividual, en un terreno común. Como un fenómeno individual aislado, la reactivación de la libido narcisista no es constructora de cultura sino neurótica;

> La diferencia entre una neurosis y una sublimación es evidentemente el aspecto social del fenómeno. Una neurosis aísla; una sublimación une. En una sublimación algo nuevo es creado —una casa, una comunidad, una herramienta— y es creado en un grupo para el uso de un grupo[18]

La libido puede tomar el camino de la autosublimación sólo como un fenómeno *social*: como una fuerza irreprimida puede promover la formación de la cultura sólo bajo condiciones que relacionan a individuos asociados entre sí en el cultivo del medio ambiente para sus necesidades y facultades en desarrollo. La reactivación de la sexualidad polimorfa y narcisista deja de ser una amenaza para la cultura y puede llevar en sí misma a la construcción de la cultura, si el organismo existe no como un instrumento del trabajo enajenado, sino como un sujeto de auto-realización —en otras palabras, si el trabajo socialmente útil es al mismo tiempo la transparente satisfacción de una necesidad individual—. En la sociedad primitiva esta organización del trabajo puede ser inmediata y «natural»; en la civilización madura puede ser imaginada sólo como el resultado de la liberación. Bajo tales condiciones, el impulso de «obtener placer de las partes del cuerpo» puede extenderse a buscar su objetivo en relaciones libidinales duraderas y en expansión porque esta expansión aumenta e intensifica la gratificación instintiva. Más aún, en la naturaleza de Eros nada justifica la noción de que la «extensión» del impulso está confinada a la esfera corporal. Si la separación antagónica entre la parte física del organismo y la espiritual es en sí misma el resultado histórico de la represión, la superación de este antagonismo abriría la esfera espiritual al impulso. La idea estética de una razón sensual sugiere tal

tendencia. Esta es esencialmente diferente de la sublimación en tanto que la esfera espiritual llega a ser el objeto «directo» de Eros y permanece como un objeto libidinal: no hay ningún cambio ni en la energía ni en su aspiración.

El concepto de que Eros y Ágape, después de todo, pueden ser uno y el mismo —no que Eros sea Ágape, sino que Ágape sea Eros —, puede sonar extraño después de dos mil años de teología. No parece justificado referirse a Platón como un defensor de esta identificación —al mismo Platón que introdujo la definición represiva de Eros en la casa de la cultura occidental—. Sin embargo, el *Banquete* contiene la más clara celebración del origen y la sustancia sexual de las relaciones espirituales. De acuerdo con Diotima, Eros conduce al deseo de un cuerpo hermoso a otro y finalmente a todos los cuerpos hermosos, porque «la hermosura de un cuerpo está emparentada con la hermosura de otro», y sería tonto «no reconocer que la hermosura en cada cuerpo es una y la misma»[19]. De esta verdadera sexualidad polimorfa se levanta el deseo por aquello que anima al cuerpo deseado; la psique y sus diferentes manifestaciones. Hay un mantenido acento en la realización erótica desde el amor corporal de uno por los otros, hasta el amor por el trabajo y el juego hermoso (ἐπιθηδεμ̓ατα) y finalmente al amor por el hermoso conocimiento (καλάθ ματαμή). «El camino hacia la alta cultura» llega a través del verdadero amor por los muchachos (ὀρθωζπαιδεραστειν)[20]. La «protección» espiritual es obra de Eros tanto como lo es la procreación corporal, y el orden correcto y verdadero de la Polis es tan erótico como lo es el orden correcto y verdadero del amor. El poder constructor de cultura de Eros es la sublimación no represiva: la sexualidad no es ni desviada ni apartada de su objetivo, trasciende hasta otros, buscando una gratificación más completa.

A la luz de la idea de una sublimación no represiva, la definición freudiana de Eros como lucha por «formar la sustancia viva dentro de unidades cada vez más grandes, para que la vida pueda ser prolongada y llevada a un desarrollo más alto»[21] alcanza un nuevo

significado. El impulso biológico llega a ser un impulso cultural. El principio del placer revela su propia dialéctica. La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad. La aspiración genera sus propios proyectos de realización: la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo. Todas estas actividades salen directamente del principio del placer y, al mismo tiempo, constituyen un *trabajo* que asocia a los individuos en «unidades más grandes»; al dejar de estar confinadas en el dominio mutilante del principio de actuación, modifican el impulso sin desviarlo de sus aspiraciones. Hay sublimación y, consecuentemente, cultura; pero esta sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas y en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo.

La idea de una tendencia erótica hacia el trabajo no es ajena al psicoanálisis. El mismo Freud señaló que el trabajo de oportunidad para una descarga «muy considerable de impulsos de componente libidinal, narcisistas, agresivos e inclusive eróticos»[22]. Hemos puesto en duda esta declaración[23] porque no hace distinción entre el trabajo enajenado y el no enajenado (entre labor y trabajo): el primero, por su misma naturaleza, reprime las potencialidades humanas y, por tanto, reprime también los «impulsos de componente libidinal» que pueden entrar dentro del trabajo. Pero la declaración asume un significado diferente si es vista dentro del contexto de la psicología social que Freud propone en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Sugiere que «la libido se apoya a sí misma para la satisfacción de las grandes necesidades vitales, y escoge como sus primeros objetos a la gente que forma parte de esos procesos»[24]. Estas proposición, si se analiza en sus implicaciones, se acerca a invalidar la hipótesis básica de Freud en el sentido de que la «lucha por la existencia» (esto es, por la «satisfacción de las grandes necesidades vitales») es *per se*

antilibidinosa en tanto que necesita de la regimentación de los instintos mediante un principio de la realidad que tiende al constreñimiento. Debe advertirse que Freud une a la libido no sólo con la *satisfacción* de las grandes necesidades vitales, sino también con los esfuerzos humanos unidos para obtener satisfacción y, por tanto, con los procesos del trabajo:

> …la experiencia ha mostrado que en los casos de colaboración los lazos libidinales se forman regularmente entre los camaradas trabajadores que prolongan y solidifican las relaciones entre ellos hasta un punto que está más allá del de la ganancia[25].

Si esto es verdad, la ananke no es una causa suficiente para la restricción instintiva de la civilización —y no es una razón suficiente para negar las posibilidades de una cultura libidinosa no represiva —. Las sugestiones de Freud en su *Psicología de las masas y análisis del yo* hacen algo más que formular otra vez esta tesis de Eros como el constructor de la cultura —esto es, como la realización «natural» de la tendencia más interior de Eros—. La psicología de la civilización de Freud estaba basada en el inexorable conflicto entre la ananke y el libre desarrollo instintivo. Pero si la ananke llega a ser el campo original del desarrollo libidinal, la contradicción se evapora. La lucha por la existencia no sólo no cancelaría necesariamente la posibilidad de la libertad instintiva (como hemos sugerido en el capítulo VI); sino que inclusive constituiría un «punto de apoyo» para la gratificación instintiva. Las relaciones de trabajo que forman la base de la civilización, y por tanto la civilización misma, serían «apoyadas» por la energía instintiva no desexualizada. El concepto total de la sublimación está en juego.

El problema del trabajo, de la actividad socialmente útil, sin sublimación (represiva) puede ser enfrentado ahora. Aparece como el problema que representa un cambio en el carácter del trabajo mediante el cual este último sería asimilado al juego —el libre juego

de las facultades humanas—. ¿Cuáles son las precondiciones instintivas para tal transformación? El más atrevido intento de responder a esta pregunta lo realizó Barbara Lantos en su artículo «Work and the Instincts»[26]. Ella define el trabajo y el juego en términos de los estados instintivos envueltos en estas actividades. El juego está sujeto por completo al principio del placer: el placer está en el movimiento mismo en tanto que activa zonas erógenas. «El aspecto fundamental del juego es que es gratificante en sí mismo, sin servir a ningún otro propósito que esa gratificación instintiva». Los impulsos que determinan el juego son los progenitales: el juego expresa el autoerotismo sin objeto y gratifica a aquellos componentes instintivos que están dirigidos directamente hacia el mundo objetivo. El trabajo, por otro lado, sirve a fines ajenos a sí mismo —o sea, los fines de la autopreservación—. «El trabajo es el esfuerzo activo del ego… para obtener del mundo exterior lo que sea necesario para su autopreservación». Este contraste establece un paralelismo entre la organización de los instintos y la de la actividad humana:

> El juego es una aspiración en sí mismo, el trabajo es el agente de la autopreservación. Los instintos componentes y la actividad autocrótica buscan el placer sin consecuencias ulteriores; la actividad genital es el agente de la procreación. La organización genital de los instintos sexuales tiene un paralelo en la organización para el trabajo de los instintos de ego[27].

Así es el propósito y no el contenido el que marca a una actividad como juego o como trabajo[28]. Una transformación en la estructura instintiva (tal como la que va del estado pregenital al genital) implicaría un cambio en el valor instintivo de la actividad humana *independientemente de su contenido*. Por ejemplo, si el trabajo estuviera acompañado de una reactivación del erotismo

polimorfo pregenital, tenderían llegar a ser gratificante en sí mismo, sin perder su contenido como *trabajo*. Y es precisamente tal reactivación del erotismo polimorfo la que aparece como consecuencia de la conquista de la escasez y la enajenación. Las condiciones sociales alteradas crearían, por tanto, una base instintiva para la transformación del trabajo en juego. En términos de Freud, mientras menos son obstaculizados y dirigidos por los intereses de la dominación los esfuerzos por obtener satisfacción, más libremente puede apoyarse en sí mismo la libido para la satisfacción de las grandes necesidades vitales. La sublimación y la dominación avanzan juntas. Y la disolución de la primera, con la transformación de la estructura instintiva, transformaría también la actitud básica hacia el hombre y la naturaleza que ha sido caracterísFicá en la civilización occidental.

En la literatura psicoanalítica, el desarrollo de las relaciones libidinales de trabajo es atribuido usualmente a una «actitud materna general como tendencia dominante de la cultura»[29]. Consecuentemente, éstas son consideradas como un aspecto de las sociedades primitivas antes que como una posibilidad de la civilización madura. La interpretación de Margaret Mead de la cultura Arapesh está totalmente centrada en esta actitud:

> Para los Arapesh, el mundo es un jardín que debe ser cultivado, no para uno mismo, no con orgullo y jactancia, no para acumular riquezas y para la usura, sino para que las raíces comestibles y los perros y los cerdos y, por encima de todo, los niños puedan crecer. De esta actitud total salen muchos de los demás aspectos de los Arapesh, la ausencia de conflictos entre los viejos y los jóvenes, la falta de todo asomo de celos o envidia, el acento en la cooperación [30].

Por adelantado, en esta descripción aparece una forma de experimentar el mundo fundamentalmente diferente: la naturaleza se toma no como un objeto de dominación y explotación, sino como

un «jardín» que puede crecer mientras hace crecer a los seres humanos. Es la actitud que experimenta al hombre y la naturaleza como unidos en un orden no represivo y funcionando todavía. Hemos visto cómo las tradiciones del pensamiento más divergentes en otros aspectos convergen en esta idea. Entre ellas se cuentan la oposición filosófica contra el principio de actuación, los arquetipos órficos y narcisistas, la concepción estética. Pero, mientras los conceptos psicoanalíticos y antropológicos de tal orden han sido orientados hacia el pasado prehistórico y precivilizado, nuestra discusión del concepto está orientada hacia el futuro, sobre las condiciones de la civilización totalmente madura. La transformación de la sexualidad en Eros, y su extensión a las duraderas relaciones de trabajo libidinales presuponen aquí la reorganización racional de un amplio aparato industrial, una división social del trabajo altamente especializada, y la cooperación de vastas masas.

La idea de crear relaciones de trabajo libidinales en una sociedad industrial desarrollada encuentra poco apoyo en la tradición del pensamiento, y cuando este apoyo está próximo parece ser de naturaleza peligrosa. La transformación del trabajo en placer es la idea central de la gigantesca utopía social de Fourier.

> Si la industria es el destino asignado a nosotros por el Creador, cómo pensar que Él quiere llevarnos a ella por la violencia, que no sabe cómo llevarla a medios más nobles, cómo darle un atractivo capaz de transformar el trabajo en placer[31].

Fourier insiste en que esta transformación requiere un cambio completo en las instituciones sociales: distribución del producto social de acuerdo con las necesidades, asignación de funciones de acuerdo con las facultades e inclinaciones individuales, constante mutuación en las funciones, cortos períodos de trabajo, etc. Pero la posibilidad del «trabajo atractivo» (*travail attrayant*) se deriva sobre todo de la liberación de las fuerzas libidinales. Fourier asume la

existencia de una *attraction industrielle* que hace la cooperación placentera. Esta está basada en la *attraction passionée* en la naturaleza del hombre, que persiste a pesar de la oposición de la razón, del deber, del prejuicio. La *attraction passionée* tiende hacia tres objetivos principales: la creación del «lujo, o el placer de los cinco sentidos»; la formación de grupos libidinales (de amistad y amor); y el establecimiento de un orden armónico: organizando estos grupos para el trabajo de acuerdo con el desarrollo de las «pasiones» individuales (el «juego» extremo e interno de las facultades)[32], Fourier se acerca más que cualquier otro socialista utópico a elucidar la dependencia de la libertad en la sublimación no represiva. Sin embargo, en su minucioso plano para la realización de esta idea, se la encarga a una gigantesca organización y administración y así retiene los elementos represivos. Las comunidades trabajadoras del *phalanstère* anticipan «la fuerza mediante el gozo» antes que la libertad, el embellecimiento de la cultura de masas antes que su abolición. El trabajo como libre juego no puede estar sujeto a la administración; sólo el trabajo enajenado puede ser administrado mediante la rutina racional. Es más allá de esta esfera, pero sobre su base, donde la sublimación no represiva crea su propio orden cultural.

Una vez más, subrayamos que la sublimación no represiva es absolutamente incompatible con las instituciones del principio de actuación e implica la negación de este principio. Esta contradicción es más importante desde que la misma teoría psicoanalítica posfreudiana muestra una marcada tendencia a borrarla y a glorificar la productividad represiva como autorrealización humana. Un impresionante ejemplo es provisto por Ivés Hendrick en su ensayo «Work and the Pleasmure Principle»[33]. Él sugiere que la «energía y la necesidad de ejercitar los órganos psicológicos disponibles para el trabajo» no son provistas por la libido, sino más bien por un instinto especial, el «instinto de dominio». La aspiración de este instinto es «controlar o alterar un trozo del medio ambiente… mediante el hábil empleo de técnicas perceptivas,

intelectuales y motoras». Este impulso hacia «la integración y la actuación hábil» es «experimentado mental y emocionalmente como la necesidad de realizar el trabajo con eficacia» [34]. Puesto que así se supone que el trabajo es en sí mismo la gratificación de un instinto antes que la «negación temporal» de un instinto, el trabajo, «produce placer» en la actuación eficaz. El placer del trabajo es el resultado de la satisfacción de un instinto de dominio, pero el «placer del trabajo» y el placer libidinal coinciden generalmente, puesto que las organizaciones del ego que funcionan en el trabajo son «generalmente y quizá siempre utilizadas concurrentemente para descargar la tensión libidinal sobrante»[35].

Como siempre, la revisión de la teoría de Freud implica una regresión. La suposición de cualquier instinto especial da por admitido el punto que se discute, pero la suposición de un especial «instinto de dominio» hace todavía más; destruye toda la estructura y la dinámica del «aparato mental» que Freud había construido. Más aún, borra los aspectos más represivos del principio de actuación interpretándolos como gratificación de una necesidad instintiva. El trabajo puro y simple es la principal manifestación del principio de la realidad. En tanto que el trabajo es condicional del retraso y la desviación de la gratificación instintiva. El trabajo puro y simple es la principal manifestación del principio de la realidad. En tanto que el trabajo es condicional del retraso y la desviación de la gratificación instintiva (y de acuerdo con Freud lo es), contradice el principio del placer. Si el placer del trabajo y el placer libidinal «coinciden generalmente», el mismo concepto del principio de realidad llega a carecer de sentido y se hace superfluo, y las vicisitudes de los instintos, tal como han sido descritas por Freud, serían, en el mejor de los casos, un desarrollo anormal. El principio de la realidad no puede salvarse estipulando (como Hendrick lo hace) un principio del trabajo diferente del principio de la realidad, porque si este último no gobierna al trabajo prácticamente no tiene nada que gobernar en la realidad.

Con toda seguridad, hay un trabajo que produce placer en la hábil actuación de los órganos corporales «disponibles para el trabajo». Pero ¿qué clase de trabajo es ése y qué clase de placer produce? Si el placer está en realidad en el acto de trabajar y no es extraño a él, tal placer debe derivarse de los miembros activos del cuerpo y del cuerpo mismo, activando las zonas erógenas o erotizando al cuerpo como totalidad; en otras palabras, debe ser placer libidinal. En una realidad gobernada por el principio de actuación, tal trabajo «libidinal» es una excepción rara y sólo puede tener lugar fuera o al margen del mundo del trabajo —como «afición», juego, o en una situación erótica directa—. La clase normal de trabajo (la actividad ocupacional socialmente útil) en la división del trabajo prevaleciente es tal que el individuo, al trabajar, *no* satisface *sus* propios impulsos, necesidades y facultades, sino que actúa una función preestablecida. Sin embargo, Hendrick no toma en cuenta el hecho del trabajo enajenado, que es la forma predominante de trabajo bajo el principio de la realidad dado. Desde luego, puede haber en el trabajo enajenado también. El linotipista que trabaja sobre una transcripción perfecta, el sastre que entrega un traje a la medida, la empleada de un salón de belleza que hace un peinado perfecto, el obrero que llena su cuota —todos pueden sentir placer por su «trabajo bien hecho»—. Sin embargo, o este placer es ajeno (una anticipación del premio), o es la satisfacción de estar bien empleado, en el lugar correcto, contribuyendo al funcionamiento del aparato (que es en sí mismo un aspecto de la represión). En cualquier caso, tal placer no tiene nada que ver con la gratificación instintiva original. Ligar la actuación en las cadenas continuas, en las oficinas y tiendas, con las necesidades instintivas es glorificar la deshumanización como placer. No es extraño que Hendrick considere como «sublime prueba de la voluntad del hombre por realizar su trabajo efectivamente» el funcionamiento efectivo de un ejército que ya no tiene ninguna «fantasía sobre la victoria y un futuro placentero», que sigue peleando por la sola razón de que la tarea del soldado es pelear, y «hacer la tarea era la

única motivación que todavía tenía significado»[36]. Decir que la tarea debe ser realizada porque es la «tarea» es en verdad el colmo de la enajenación, la pérdida total de la libertad instintiva e intelectual —la represión que ha llegado a ser no la segunda, sino la primera naturaleza del hombre.

En contraste con tales aberraciones, el verdadero espíritu de la teoría psicoanalítica vive en los esfuerzos sin compromisos de ese tipo por revelar las fuerzas antihumanistas detrás de la filosofía de la productividad:

> Entre todas las cosas, el trabajo duro ha llegado a ser una virtud en lugar de la maldición que siempre fue anunciada por nuestros más remotos ancestros… Nuestros niños deben ser preparados para llevar a sus hijos adelante para que no tengan que trabajar como una necesidad neurótica. La necesidad de trabajar es un síntoma neurótico. Es una tarea. Es un intento de hacer que uno mismo se sienta valioso inclusive cuando no hay ninguna necesidad particular de que uno trabaje[37].

XI. EROS Y TANATOS

BAJO condiciones no represivas, la sexualidad tiende a «convertirse en Eros» —esto es, tiende hacia la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión (incluyendo las relaciones de trabajo) que sirven para intensificar y aumentar la gratificación instintiva—. Eros lucha por «eternizarse» a sí mismo en un orden permanente. Esta tendencia encuentra su primera resistencia en el campo de la necesidad. Con toda seguridad, la escasez y la pobreza prevalecientes en el mundo pueden ser dominadas en suficiente medida para permitir la ascendencia de la libertad universal, pero este dominio parece ser autoimpelente: perpetúa el trabajo. Todos los progresos técnicos, la conquista de la naturaleza, la racionalización del hombre y la sociedad no han eliminado y no pueden eliminar la necesidad del trabajo enajenado, la necesidad de trabajar mecánicamente, sin placer, de una manera que no representa la autorrealización individual.

Sin embargo, la misma enajenación progresiva aumenta la potencialidad de la libertad: mientras más ajeno al individuo llega a ser el trabajo necesario, menos lo envuelve en el campo de la necesidad. Liberada de los requerimientos de la dominación, la reducción cuantitativa del tiempo de trabajo y de la energía empleada en él lleva a un cambio cualitativo en la existencia humana: el tiempo libre antes que el de trabajo determina su contenido. El campo cada vez más amplio de la libertad llega a ser en verdad un campo de juegos —del libre juego de facultades

individuales—. Liberadas así, ellas generarán nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, que a su vez le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia. La relación alterada entre los dos campos de la realidad humana altera la relación entre lo que es deseable y lo que es razonable, entre el instinto y la razón. Con la transformación de la sexualidad en Eros, los instintos de la vida despliegan su orden sensual, mientras la razón llega a ser sensual hasta el grado en que abarca y organiza la necesidad en términos que protegen y enriquecen los instintos de la vida. Las raíces de la experiencia estética reaparecen —no sólo en una cultura artística, sino en la misma lucha por la existencia—. Asumen una nueva racionalidad. La represividad de la razón, que caracteriza al mando del principio de actuación, no pertenece al campo de la necesidad *per se*. Bajo el principio de actuación, la gratificación de los instintos sexuales depende en gran parte de la «suspensión» de la razón e inclusive de la conciencia: en el breve (legítimo o furtivo) olvido de la infelicidad privada y universal, en la interrupción de la razonable rutina de la vida, del deber y la dignidad de la oficina y la manera de ser. La felicidad es casi por definición irrazonable si es irreprimida e incontrolada. En contraste, más allá del principio de actuación, la gratificación de los instintos requiere un mayor esfuerzo consciente de la razón libre, conforme menor sea el producto de la racionalidad de la opresión sobreimpuesta. Mientras más libremente se desarrollen los instintos, más libremente se afirmará a sí misma su «naturaleza conservadora». La lucha por la gratificación *duradera* tratará no sólo de aumentar el orden de las relaciones libidinales (la «comunidad»), sino también de perpetuar este orden en una escala más alta. El principio del placer se extiende a la conciencia. Eros define a la razón en sus propios términos. Es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación.

En el grado en que la lucha por la existencia llega a ser cooperación para el libre desarrollo y realización de las necesidades individuales, la razón represiva deja el paso a una nueva

racionalidad de la gratificación en la que convergen la razón y la felicidad. Ella crea su propia división del trabajo, sus propias prioridades, su propia jerarquía. La herencia histórica del principio de actuación es la administración no de hombres, sino de cosas: la civilización madura depende para su funcionamiento de una multitud de arreglos coordinados. Estos arreglos a su vez deben tener una autoridad reconocida y reconocible. Las relaciones jerárquicas no carecen de libertad *per se*; la civilización descansa en gran parte en la autoridad racional, basada en el conocimiento y la necesidad, que aspira a la protección y la preservación de la vida. Tal es la autoridad del ingeniero, del policía de tráfico, del piloto de aeroplano en vuelo. Una vez más, la distinción entre represión y represión excedente debe recordarse. Si un niño siente la «necesidad» de cruzar la calle en cualquier momento, a su voluntad, la represión de esta «necesidad» no es represiva de las potencialidades humanas. Puede ser lo opuesto. La necesidad de «descansar» en las diversiones proporcionadas por la cultura industrial es en sí misma represiva y su represión es un paso hacia la libertad. Cuando la represión ha llegado a ser tan efectiva que, para el reprimido, asume la (ilusoria) forma de la libertad, la abolición de tal libertad inmediatamente aparece como un acto totalitario. En esto, el viejo conflicto se levanta otra vez: la libertad humana no es un asunto privado —pero no es nada absolutamente a no ser que sea *también* un asunto privado—. Cuando la vida privada no tenga que ser mantenida aparte de y contra la existencia pública, la libertad del individuo y la del conjunto podrán quizá ser reconciliadas por una «voluntad general» que tomará forma en las instituciones dirigidas hacia las necesidades individuales. Las renuncias y retrasos exigidos por la voluntad general no deben ser oscuras ni inhumanas; ni su razón debe ser autoritaria. Sin embargo, la pregunta subsiste: ¿cómo puede generar libremente la libertad la civilización, cuando la falta de libertad ha llegado a ser una parte y una división del aparato mental? Y si no es así, ¿quién está capacitado para establecer y fortalecer los niveles objetivos?.

Desde Platón a Rousseau la única respuesta honrada es la idea de una dictadura educacional, ejercida por aquellos de quienes se da por sentado que han adquirido conocimiento de lo que es realmente Bueno. Pero, desde entonces, la respuesta ha sido superada: el conocimiento de los medios disponibles para crear una existencia humana para todos ya no está confinado a una *élite* privilegiada. Los hechos son demasiado abiertos, y si no fuera apartada y desviada metódicamente la conciencia individual llegaría con facilidad a ellos. Los mismos individuos pueden hacer y verificar la distinción entre la autoridad racional y la irracional, entre represión y represión excedente. El hecho de que ellos no pueden hacer esta distinción ahora, no significa que no puedan aprender a hacerla una vez que se les dé la oportunidad. Entonces, el curso del juicio y el error adquiere una dirección racional en la libertad. Las utopías pueden transformarse en planes irrealistas. Las condiciones de una sociedad libre no lo son. Son un asunto de razón.

No es el conflicto entre el instinto y la razón el que provee el argumento más fuerte contra la idea de una civilización libre, sino más bien el conflicto que el instinto crea en sí mismo. Inclusive si las formas destructivas de su perversidad polimorfa y su tendencia licenciosa son debidas a la represión excedente y llegan a ser susceptibles a un orden libidinal, una vez que la represión sobrante sea eliminada, el instinto mismo estará más allá del bien y del mal, y ninguna civilización libre puede pasar por alto esta distinción. El mero hecho de que, en la elección de sus objetos el instinto del sexo no se guía por la reciprocidad, constituye una fuente de conflicto inevitable entre los individuos —y es un fuerte argumento contra la posibilidad de su autosublimación—. Pero ¿hay quizá en el instinto mismo una barrera interior que «contiene» su poder conductor? ¿Hay quizá una contención propia «natural» en Eros que hace que su genuina gratificación pida el retraso, el rodeo y la detención? Entonces habría obstrucciones y limitaciones impuestas no desde afuera, por un principio de la realidad represiva, sino establecidas y aceptadas por el instinto mismo, porque tienen un valor libidinal

inherente. En realidad, Freud sugirió esta noción. Él pensó que la «libertad sexual irrestringida desde el principio» da por resultado la falta de satisfacción total:

> Es fácil demostrar que el valor que la mente establece en las necesidades eróticas se hunde instantáneamente tan pronto como la satisfacción llega a ser fácilmente obtenible. Se necesita algún obstáculo para mantener la marea de la libido en su máxima altura[1].

Más aún, Freud considera la «extraña» posibilidad de que «algo en la naturaleza del instinto sexual, sea desfavorable al logro de una gratificación absoluta»[2]. La idea es ambigua y se presta fácilmente a justificaciones ideológicas: las consecuencias desfavorables de la satisfacción inmediatamente disponible han sido probablemente uno de los puntos de apoyo más fuertes de la moral represiva. Sin embargo, del contexto de la teoría de Freud se deduciría que los «obstáculos naturales» en el instinto, lejos de negar el placer, pueden funcionar como un premio al placer si se separan de los arcaicos tabúes y las restricciones exógenas. El placer contiene un elemento de autodeterminación que es la seña! del triunfo humano sobre la necesidad ciega:

> La naturaleza no conoce el verdadero placer, sino sólo la satisfacción de la necesidad. Todo el placer es social —tanto en los impulsos no sublimados como en los sublimados—. El placer se origina en la enajenación[3].

Lo que distingue al placer de la satisfacción ciega de la necesidad es la negativa de los instintos a agotarse a sí mismos en la satisfacción inmediata, su capacidad para construir y utilizar barreras que intensifiquen la realización. Aunque esta negativa instintiva ha hecho posible el trabajo de la dominación, también

puede servir a la función opuesta: erotizar las relaciones no libidinales, transformar la tensión biológica y la compensación en libre felicidad. Al dejar de ser empleadas como instrumento para retener al hombre en su actuación enajenada, las barreras contra la gratificación absoluta llegarán a ser elementos de la libertad humana; protegerán esa otra enajenación del hombre no de sí mismo, sino de la mera naturaleza; su libre autorrealización. Los hombres existirán realmente como individuos, cada uno dándole forma a su propia vida; se enfrentarán uno a otro con necesidades realmente diferentes y con modos de satisfacción diferentes en verdad —con sus propios rechazos y sus propias selecciones—. La ascensión del principio del placer engendrará, así, antagonismos, dolores y frustraciones —conflictos individuales en su lucha por la gratificación—. Pero estos conflictos tendrán en sí mismos valor libidinal: estarán recubiertos por racionalidad de la gratificación. Así, esta razón *sensual* contiene sus propias leyes morales.

La idea de una moral libidinal se sugiere no sólo en la noción de Freud de las barreras instintivas a la gratificación absoluta, sino también en las interpretaciones psicoanalíticas del superego. Ha sido señalado que el superego, como el representante mental de la moral, no es el representante del principio de la realidad sin ambigüedad, especialmente con respecto al padre que prohíbe y castiga. En muchos casos, el superego parece estar en alianza secreta con el id, defendiendo las exigencias del id contra el ego y el mundo externo. Ya Charles Odier supuso que una parte del superego es «en último análisis el representante de una fase primitiva durante la cual la moral no se ha liberado a sí misma del principio del placer»[4]. El habla de una «pseudomoral» progenital, prehistórica, preedipiana, anterior a la aceptación del principio de la realidad, y llama al representante mental de esta «pseudomoral» el *superid*. El fenómeno psíquico que sugiere en el individuo tal moral progenital es una identificación con la madre, que se expresa a sí misma en un deseo de castración antes que en una amenaza de castración. Puede ser la supervivencia de una tendencia regresiva:

el recuerdo del original Derecho de la Madre, y al mismo tiempo «un medio simbólico contra la pérdida de los privilegios entonces prevalecientes de la mujer». De acuerdo con Odier la moral progenital y prehistórica del superid es incompatible con el principio de la realidad y por tanto un elemento neurótico.

Un paso más en la interpretación, y los extraños rastros del «superid» aparecen como rastros de una diferente realidad perdida, una relación perdida entre el ego y la realidad. El concepto de la realidad que es predominante en Freud y que está condensado como el principio de la realidad está «ligado con el padre». Confronta al id y al ego como una hostil fuerza externa, y, de acuerdo con esto, el padre es principalmente una figura hostil, cuyo poder está simbolizado en la amenaza de castración, «dirigida contra la gratificación de los impulsos libidinales hacia la madre». El ego en crecimiento alcanza la madurez sometiéndose a esta fuerza hostil: «la sumisión a la amenaza de castración» es el «paso decisivo en el establecimiento del ego que se basa en el principio de la realidad»[5]. Sin embargo, esta realidad que el ego enfrenta como un poder antagonista exterior no es la única realidad, ni la original. El desarrollo del ego es un desarrollo «que se aleja del narcisismo original»; en este estado primario, la realidad «no es exterior, sino que está contenida en el pre-ego del narcisismo original». No es hostil ni ajena al ego, sino «íntimamente unida con él, originariamente ni siquiera distinguible de él»[6]. Esta realidad es experimentada primeramente (¿y finalmente?) en la relación libidinal del niño con la madre —una relación que está al principio dentro del «pre-ego» y sólo subsecuentemente se separa de él—. Con esta división de la unidad original, se desarrolla un «impulso hacia el restablecimiento de la unidad original»: se crea un «lazo libidinal entre el niño y la madre»[7]. En este estado primario de la relación entre el «pre-ego» y la realidad, el Eros narcisista y el maternal parecen ser el mismo, y la experiencia primaria de la realidad es la de una unión libidinal. La fase narcisista de la pregenitalidad individual «recuerda» la fase maternal de la historia de la raza

humana. Ambas constituyen una realidad a la cual el ego responde con una actitud no de defensa y sumisión sino de identificación integral con el «medio ambiente». Pero a la luz del principio de la realidad paternal, el «concepto maternal» de la realidad que aparece aquí se convierte inmediatamente en algo negativo, horroroso. El impulso de restablecer la perdida unidad narcisista-maternal es interpretado como un «amenaza», la amenaza de un «englobar maternal» por el todopoderoso útero[8]. El padre hostil es exonerado y reaparece como el salvador que, al castigar el deseo incestuoso, protege al ego de su aniquilación en la madre. No se plantea la pregunta sobre si la actitud narcisista maternal hacia la realidad no puede «regresar» bajo formas menos primordiales, menos devoradoras, bajo el poder del ego maduro en una civilización madura. En su lugar, la necesidad de suprimir esta actitud se da por sabida de una vez por todas. El principio de la realidad patriarcal cubre por completo la interpretación psicoanalítica. Es sólo más allá de este principio de la realidad que las imágenes «maternales» del superego ofrecen promesas antes que rastros en la memoria — imágenes de un futuro libre antes que de un pasado oscuro.

Sin embargo, inclusive si una moral libidinal maternal es posible en la estructura instintiva e inclusive si una razón sensual puede hacer al Eros libremente susceptible de ordenar, un obstáculo más interior parece desafiar cualquier proyecto de un desarrollo no represivo: el lazo que une a Eros con el instinto de la muerte. El hecho brutal de la muerte niega de una vez por todas la posible realidad de una existencia no represiva. Porque la muerte es la negación final del tiempo y «el placer quiere la eternidad». La liberación del tiempo es el ideal del placer. El tiempo no tiene poder sobre el id, que es el dominio original del principio del placer. Pero el ego, a través del cual el placer se hace real, está enteramente sujeto al tiempo. La sola anticipación del inevitable fin, presente en cada instante, introduce un elemento represivo en todas las relaciones libidinales y hace doloroso al propio placer. Esta frustración primaria en la estructura instintiva del hombre llega a ser

la fuente inagotable de todas las demás frustraciones —y de su efectividad social—. El hombre aprende «que en cualquier forma no puede durar», que todo placer es breve, que para todas las cosas finitas la hora de su nacimiento es la hora de su muerte —y que no puede ser de otro modo—. Está resignado antes de que la sociedad lo obligue a practicar la resignación metódicamente. El fluir del tiempo es el aliado más natural de la sociedad en el mantenimiento de la ley y el orden, el conformismo, y las instituciones que relegan la libertad a una utopía perpetua; el fluir del tiempo ayuda al hombre a olvidar lo que era y io que puede ser, hace que se olvide de un pasado mejor y de un futuro mejor.

Esta capacidad para olvidar —en sí misma resultado de una larga y terrible educación por la experiencia— es un requisito indispensable de la higiene mental y física, sin el que la vida civilizada sería intolerable; pero es también la facultad mental que sostiene la sumisión y la renunciación. Olvidar es también perdonar lo que no debe ser perdonado si la justicia y la libertad han de prevalecer. Tal perdón reproduce las condiciones que reproducen la injusticia y la esclavitud: olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron —sin derrotar a esas fuerzas—. Las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno. Contra la rendición al tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento. Con esta función, aparece la memoria (*Erinnerung*) en la conclusión de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; con esta función aparece en la teoría de Freud[9]. Como la capacidad de olvidar, la capacidad de recordar es un producto de la civilización —quizá su más antiguo y fundamental logro psicológico—. Nietzsche vio en el entrenamiento de la memoria el principio de la moral civilizada —especialmente el recuerdo de las obligaciones, los contratos, los deberes—[10]. Este contexto revela la parcialidad del entrenamiento de la memoria en la civilización: la facultad fue dirigida principalmente hacia el recuerdo de los deberes antes que de los placeres; la memoria fue unida a la

mala conciencia, a la culpa y al pecado. La infelicidad y la amenaza del castigo, no la felicidad y la promesa de libertad, están ligadas a la memoria.

Sin la liberación del contenido reprimido de la memoria, sin la liberación de su poder liberador, la sublimación no represiva es inimaginable. Desde el mito de Orfeo hasta la novela de Proust, la felicidad y la libertad han sido hgadas con la idea de la recuperación del tiempo: el *temps retrouvé*. La memoria recupera el *temps perdu*, que era el tiempo de la gratificación y la realización. Eros, penetrando en la conciencia, es puesto en movimiento por el recuerdo; con él, protesta contra el orden de la renunciación; usa la memoria en su esfuerzo por derrotar al tiempo en un mundo dominado por el tiempo. Pero en tanto que el tiempo retiene su poder sobre Eros, la felicidad es una cosa esencialmente del pasado. La terrible frase que asienta que sólo los paraísos perdidos son los verdaderos, juzga y al mismo tiempo rescata el *temps perdu*. Los paraísos perdidos son los verdaderos porque, en retrospectiva, el goce pasado parece más hermoso y realmente lo era, porque el recuerdo sólo nos da el goce sin la angustia por su brevedad, y así nos da una duración imposible de otra manera. El tiempo pierde su poder cuando el recuerdo redime al pasado.

Sin embargo, esta derrota del tiempo es artística y espuria; el recuerdo no es real hasta que no se traslada a la acción histórica. Entonces, la lucha contra el tiempo llega a ser un movimiento decisivo en la lucha contra la dominación.

> El deseo consciente de romper la continuidad de la historia pertenece a las clases revolucionarias en el momento de la acción. Esta conciencia se afirmó a sí misma durante la Revolución de Julio, En el atardecer del primer día de la lucha, en distintos lugares, simultánea pero independientemente, se hicieron disparos contra los relojes en las torres de París[11].

Es esta alianza entre el tiempo y el orden de la represión ¡a que motiva los esfuerzos por detener el fluir del tiempo, y es esta alianza la que hace al tiempo el enemigo mortal de Eros. Con toda seguridad, el paso del tiempo, la brevedad de los momentos de realización, la angustia sobre su fin, pueden en sí mismos llegar a ser erógenos —obstáculos que «mantienen la marea de la libido»—. Sin embargo, el deseo de Fausto que conjura el principio del placer, exige no el momento hermoso, sino la eternidad. Con su lucha por la eternidad, Eros ofende el tabú decisivo que sanciona el placer libidinal sólo como una condición temporal y controlada, no como una fuente permanente de la existencia humana. En realidad, si la alianza entre el tiempo y el orden establecido se disuelve, la infelicidad privada «natural» no sostendría más a la infelicidad social organizada. La relegación de la realización humana a la utopía no encontraría ya una respuesta adecuada en los instintos del hombre, y el impulso hacia la liberación adquiriría esa aterradora fuerza que nunca tiene actualmente. Toda razón sana está del lado de la ley y el orden en su insistencia de que la eternidad del goce sea reservada para el más allá y en su intento de subordinar la lucha contra la muerte y la enfermedad a las inacabables exigencias de la seguridad nacional e internacional.

La lucha por la preservación del tiempo en el tiempo, por la detención del tiempo, por la conquista de la muerte, parece irrazonable dentro de cualquier medida, y completamente imposible bajo la hipótesis del instinto de la muerte que nosotros hemos aceptado. ¿O es que esta misma hipótesis la hace más razonable? El instituto de la muerte opera bajo el principio de Nirvana: tiende hacia ese estado de «constante gratificación» donde no se siente ninguna tensión —un estado sin necesidad—. Esta tendencia del instinto implica que sus manifestaciones destructivas serían minimizadas conforme se acercaran a este estado. Si el objetivo básico del instinto no es la terminación de la vida sino del dolor —la ausencia de la tensión— paradójicamente, el conflicto entre la vida y la muerte se reduce más conforme la vida se aproxima más al

estado de gratificación. El principio del placer y el del Nirvana convergen entonces. Al mismo tiempo. Eros, libre de la represión sobrante, sería fortalecido, y el Eros fortalecido absorbería, como quien dice, el objetivo del instinto de la muerte. El valor instintivo de la muerte sería transformado: si los instintos persiguen y alcanzan su realización en un orden no represivo, la compulsión regresiva perdería gran parte de su racionalidad biológica. Conforme el sufrimiento y la necesidad retroceden, el principio del Nirvana puede llegar a estar reconciliado con el principio de la realidad. La atracción inconsciente que lleva al instinto hacia un «estado anterior» sería contraatacada efectivamente por el gusto obtenido en el estado de vida alcanzado. La «naturaleza conservadora» de los instintos llegaría a descansar en un presente totalmente satisfactorio. La muerte dejaría de ser una meta instintiva. Permanecería como un hecho, quizá inclusive como una última necesidad —pero una necesidad contra la que la energía irreprimida de la humanidad protestaría, contra la que libraría su más grande batalla.

En esta lucha, la razón y el instinto pueden unirse. Bajo las condiciones de una existencia humana auténtica, la diferencia entre sucumbir a la enfermedad a la edad de diez, treinta, cincuenta o sesenta años, y morir una muerte «natural», después de una vida plena puede ser muy bien una diferencia por la que merezca la pena pelear con toda la energía instintiva. No aquéllos que mueren, sino aquéllos que mueren antes de lo que deben y quieren morir, aquéllos que mueren en agonía y dolor, son la gran acusación. También testimonian contra la culpa irredimible de la humanidad. Su muerte despierta la dolorosa conciencia de que fue innecesaria, de que pudo ser de otro modo. Se necesitan todas las instituciones y valores de un orden represivo para tranquilizar la mala conciencia de esta culpa. Una vez más, la profunda relación entre el instinto de la muerte y el sentido de culpa llega a ser aparente. El silencioso «acuerdo profesional» sobre el hecho de la muerte y la enfermedad es quizá una de las más amplias expresiones del instinto de la

muerte —o, mejor, de su utilidad social—. En una civilización represiva la muerte misma llega a ser un instrumento de la represión. Ya sea que la muerte sea temida como una amenaza constante, o glorificada como un sacrificio supremo, o aceptado como destino, la educación para el consentimiento de la muerte introduce un elemento de rendición dentro de la vida desde el principio —de rendición y sumisión—. Sofoca los esfuerzos «utópicos». Los poderes que existen tienen una profunda afinidad con la muerte; la muerte es un signo de la falta de libertad, de la derrota. Hoy, la teología y la filosofía compiten entre sí en la celebración de la muerte como una categoría existencial: pervirtiendo un hecho biológico al convertirlo en una esencia ontológica le dan la bendición trascendental a la culpa de la humanidad que ayudan a perpetuar —traicionan la esperanza de la utopía—. En contraste, una filosofía que no trabaja como la servidora de la represión responde al hecho de la muerte con el Gran Rechazo —la negativa de Orfeo, el libertador—. La muerte puede llegar a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no niega la posibilidad de una liberación final. Como las otras necesidades, puede ser hecha racional —sin dolor—. El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir —en un momento elegido por él mismo—. Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión.

EPÍLOGO

CRITICA DEL REVISIONISMO NEOFREUDIANO

EL psicoanálisis ha cambiado su función en la cultura intelectual de nuestro tiempo de acuerdo con los cambios sociales fundamentales que tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo. El colapso de la era liberal, la propagación del sistema totalitario y los esfuerzos por detener su expansión, se reflejan en la posición del psicoanálisis. Durante sus veinte años de desarrollo después de la primera Guerra Mundial, el psicoanálisis elaboró los conceptos para la Crítica psicológica del más altamente apreciado logro de la era moderna: el individuo. Freud demostró que la compulsión, la represión y la renunciación eran los elementos de que estaba hecha la «libre personalidad»; reconoció la «infelicidad general» de la sociedad como los límites insuperables de la salud y la normalidad. El psicoanálisis era una teoría radicalmente crítica. Después, cuando la Europa Central y del Este pasaron por los levantamientos revolucionarios, se hizo claro hasta qué punto el psicoanálisis estaba todavía comprometido con la sociedad cuyos secretos revelaba: la concepción psicoanalítica del hombre, con su fe en la incambiabilidad básica de la naturaleza humana, se reveló como «reaccionaria»: las teorías freudianas parecían implicar que los ideales humanitarios del socialismo eran humanamente inalcanzables.

Entonces, las revisiones del psicoanálisis empezaron a adquirir importancia. Puede ser tentador hablar de un ala izquierda y una derecha. El intento más serio de desarrollar la teoría social crítica implícita en Freud se encuentra en los primeros ensayos de Wilhelm Reich. En su *Einbruch der Sexual-moral* (1931), Wilhelm Reich subrayó el grado hasta el cual la represión sexual era provocada por los intereses de dominación y explotación, y el grado en que a su vez estos intereses eran reforzados por la represión sexual. Sin embargo, la concepción de la represión sexual de Reich permaneció indiferenciada, la dinámica histórica de los instintos sexuales y su fusión con los impulsos destructivos fue descuidada (Reich rechaza la hipótesis de Freud del instinto de la muerte y toda la profunda dimensión revelada en la metapsicología final de Freud). Consecuentemente, la liberación sexual *per se* llega a ser para Reich una panacea para los males individuales y sociales. El problema de la sublimación es minimizado; no se hace ninguna distinción esencial entre la sublimación represiva y la no represiva, y el progreso en la liberación aparece como una mera liberación de la sexualidad. Las apreciaciones de crítica sociológica contenidas en los primeros ensayos de Reich son anuladas así; prevalece un restante primitivismo que anticipa las salvajes y fantásticas ocurrencias de los últimos años de Reich.

En el «ala derecha» del psicoanálisis, la psicología de Carl Jung se transforma muy pronto en una oscurantista pseudomitología[1]. El «centro» del revisionismo toma forma en las escuelas culturales e interpersonales, que son hoy la rama mis popular del psicoanálisis. Vamos a tratar de demostrar que en estas escuelas la teoría psicoanalítica se convierte en una ideología: la «personalidad» y sus potencialidades creativas son resucitadas ante una realidad que tiene todo, pero elimina las posibilidades para la personalidad y su realización. Freud ha reconocido la obra de la represión en los más altos valores de la civilización occidental —ellos presuponen y perpetúan la falta de libertad y el sufrimiento—; las escuelas neofreudianas propagan los mismos valores como cura contra la

falta de libertad y el sufrimiento: como el triunfo sobre la represión. La hazaña intelectual se realiza expurgando la dinámica instintiva y reduciendo su participación en la vida mental. Purificada así, la psique puede ser redimida otra vez por la ética idealista y la religión; y en la teoría psicoanalítica del aparato mental puede ser reescrita como una filosofía del espíritu. Al hacer esto, los revisionistas descartaron los métodos psicológicos de Freud que eran incompatibles con la anacrónica reposición del idealismo filosófico; precisamente los métodos con los cuales Freud había descubierto las explosivas raíces instintivas y sociales de la personalidad. Además, a los factores secundarios y relaciones (entre persona madura y su ambiente cultural) se les ha dado ahora la categoría de procesos primarios, realizando un cambio en la orientación proyectado para subrayar la influencia de la realidad social en la formación de la personalidad. Sin embargo, nosotros creemos que con este cambio de acento sucede exactamente lo contrario: el impacto de la sociedad en la psique es debilitado. Mientras Freud, centrando sus investigaciones en las vicisitudes de los instintos primarios ha descubierto a la sociedad en los más ocultos yacimientos de la especie y el hombre individual, los revisionistas, apuntando hacia la forma preparada de antemano antes que al origen de las instituciones y relaciones sociales, no llegan a comprender lo que estas instituciones y relaciones sociales le han hecho a la personalidad que supuestamente deberían satisfacer. Confrontada con las escuelas revisionistas, la teoría de Freud asume ahora un nuevo significado: más que nunca la profundidad de su crítica y —quizá por primera vez— los elementos contenidos en ella que trascienden el orden prevaleciente y que ligan la teoría de la represión con la de su abolición.

El fortalecimiento de esta liga fue el impulso inicial detrás del revestimiento de la escuela cultural. Los primeros artículos de Erich Fromm están dedicados a tratar de liberar la teoría de Freud de su identificación con la sociedad de hoy, a agudizar las nociones psicoanalíticas que revelan la conexión entre las estructuras

instintivas y las económicas y al mismo tiempo indicar las posibilidades de progreso más allá de la cultura adquirida centrándose alrededor de la figura patriarcal. Fromm acentúa el contenido sociológico de la teoría de Freud: el psicoanálisis entiende el fenómeno sociopsicológico como

> un proceso de ajustamiento activo y pasivo del aparato instintivo a la situación económica y social. El aparato instintivo en sí mismo es —en algunas de sus bases— un dato biológico, pero modificable en un alto grado: las condiciones económicas son los primeros factores modificantes[2].

Fundamentalmente la organización social de la existencia humana descansa sobre deseos y necesidades básicas de la libido: altamente plásticos y moldeables, ellos son formados y utilizados para «unir» a la respectiva sociedad. Así, en lo que Fromm llama la «sociedad creada alrededor de la figura del padre» (que en este estudio hemos denominado el principio de actuación), los impulsos de la libido y su satisfacción (y su desvío) están coordinados con los intereses de dominación y por esto se convierte en una fuerza estabilizadora que ata la mayoría a la minoría gobernante. La angustia, el amor, la confianza, inclusive el impulso hacia la libertad y la solidaridad con el grupo al que uno pertenece llegan a servir a las relaciones económicamente estructuradas de dominación y subordinación[3]. Con la misma moneda, sin embargo, los cambios fundamentales en la estructura social provocarán cambios correspondientes en la estructura instintiva. Con la histórica caída en desuso de una sociedad establecida, al crecer sus antagonismos interiores, las ligas mentales tradicionales se debilitan:

> Las fuerzas de la libido se liberan con las nuevas formas de utilización y así cambian su función social. Ahora ya no

> contribuyen más a la preservación de la sociedad, sino que luchan por la construcción de nuevas formas sociales: dejan, como quien dice, de ser cemento y se convierten en dinamita[4].

Fromm llevó adelante esta concepción en su artículo sobre «El significado sociopsicológico de la teoría del matriarcado»[5]. Los propios descubrimientos de Freud sobre el carácter histórico de las modificaciones de los impulsos invalidan su ecuación sobre el principio de la realidad con las normas de la cultura centrada sobre la figura del padre. Fromm subraya que la idea de una cultura matriarcal —sin tener en cuenta su mérito antropológico— anuncia un principio de la realidad relacionado no con el interés de dominación, sino con la gratificación de relaciones de la libido entre los hombres. La estructura instintiva demanda más que previene el levantamiento de una civilización libre basada en los logros de una cultura patriarcal, pero a través de la transformación de sus instituciones:

> La sexualidad ofrece una de las más elementales y fuertes posibilidades de gratificación y felicidad. Si estas posibilidades fueran permitidas dentro de los límites impuestos por la necesidad del desarrollo productivo de la personalidad antes que por la necesidad de dominación de las masas, la realización de esta única felicidad fundamental llevaría forzosamente a un aumento en la búsqueda de la gratificación y de la felicidad en otras esferas de la existencia humana. La realización de esta búsqueda requiere la disponibilidad de los medios materiales para su satisfacción y debe por lo tanto provocar la explosión del orden social prevaleciente [6].

El contenido social de la teoría de Freud se hace manifiesto: agudizar los conceptos psicoanalíticos significa agudizar su función crítica, su oposición a la forma prevaleciente de la sociedad. Y esta función de crítica sociológica del psicoanálisis se deriva del papel fundamental de la sexualidad como una «fuerza productiva»; los impulsos de la libido mueven el progreso hacia la libertad y la gratificación universal de las necesidades humanas más allá del estado centrado sobre la figura del padre. Recíprocamente, el debilitamiento de la concepción psicoanalítica, y en especial de la teoría de la sexualidad, debe llevar al debilitamiento de la crítica sociológica y a una reducción de la sustancia social del psicoanálisis. Contra lo que parece, esto es lo que ha pasado en las «escuelas culturales». Paradójicamente (pero sólo en apariencia), tal desarrollo fue la consecuencia de las mejoras en la terapia. Fromm ha dedicado un admirable ensayo a «Las condiciones sociales de la terapia psicoanalítica» en el que muestra que la situación psicoanalítica (entre el analista y el paciente) es una expresión específica de «tolerancia burguesa-liberal» y como tal depende de la existencia de esa tolerancia en la sociedad. Pero detrás de la tolerante actitud del analista «neutral» se esconde «el respeto por los tabús sociales de la burguesía»[7]. Fromm traza la efectividad de estos tabús en el mismo centro de la teoría freudiana, en la posición de Freud hacia la moralidad sexual. Con esta actitud, Fromm contrasta otra concepción de la terapia formulada por primera vez quizá por Ferenczi, de acuerdo con la cual el analista rechaza los autoritarios tabús patriarcales y entra en una posición más bien positiva que neutral con el paciente. La nueva concepción es caracterizada principalmente por una «afirmación incondicional de la aspiración a la felicidad del paciente» y la «liberación de la moral de configuración ligada con los tabús»[8].

Sin embargo, con estas demandas, el psicoanálisis se enfrenta a un inevitable dilema. La «aspiración a la felicidad», si se afirma verdaderamente, agrava el conflicto con una sociedad que sólo permite una felicidad controlada, y la exposición de los tabús

morales extiende este conflicto hasta convertirlo en un ataque a los fundamentos vitales que protegen a la sociedad. Esto puede ser practicable todavía en un ambiente social donde la tolerancia es un elemento constitutivo de las relaciones personales, económicas y políticas, pero pone en peligro la mera idea de la curación e inclusive la misma existencia del psicoanálisis cuando la sociedad no puede permitir ya esa tolerancia. La actitud afirmativa hacia la aspiración a la felicidad se hace practicable, entonces, solamente si la felicidad y el «desarrollo productivo» de la personalidad son redefinidos para que puedan ser compatibles con los valores prevalecientes, o lo que es lo mismo, si son internacionalizados e idealizados. Y esta redefinición debe a continuación provocar un debilitamiento del contenido explosivo de la teoría psicoanalítica lo mismo que de su explosiva crítica social. Si éste es en realidad (como el autor cree) el camino que ha tomado el revisionismo, esto se debe a la dinámica social objetiva del período: en una sociedad antiliberal, la felicidad individual y el desarrollo productivo están en contradicción con la sociedad; si son definidos como valores a realizarse dentro de esa sociedad, se convierten por sí mismos en represivos.

La siguiente discusión se refiere sólo a los últimos estados de la psicología neofreudiana donde los caracteres regresivos del movimiento aparecen como predominantes. La discusión no tiene otro propósito que hacer notar, por contraste, las implicaciones críticas de la teoría psicoanalítica subrayadas en los capítulos precedentes de este estudio; los méritos terapéuticos de la escuela revisionista están completamente fuera de los límites de esta discusión. Esta limitación está reforzada no sólo por mi propia falta de preparación, sino también por una discrepancia entre la teoría y la terapia inherente al psicoanálisis en sí mismo. Freud se daba perfecta cuenta de esta discrepancia, que puede ser formulada —simplificándola— como sigue: mientras la teoría psicoanalítica reconoce que la enfermedad del individuo es en última instancia provocada y sostenida por la enfermedad de su civilización, la

terapia psicoanalítica aspira a curar al individuo para que pueda seguir funcionando como parte de esta civilización sin someterse a ella al mismo tiempo. La aceptación del principio de la realidad, con la que termina la terapia psicoanalítica, significa para el individuo la aceptación de la regimentación civilizada de sus necesidades instintivas, especialmente en el terreno de la sexualidad. En la teoría de Freud, la civilización aparece como establecida en contradicción con los instintos primarios y con el principio del placer. Pero el último sobrevive en el id, y el ego civilizado debe pelear permanentemente contra su propio pasado fuera del tiempo y contra su naturaleza prohibida. Teóricamente, la diferencia entre la salud mental y la neurosis consiste solamente en el grado y la efectividad de la renunciación: la salud mental consiste en una resignación eficiente y exitosa —normalmente tan eficiente que se presenta como una moderada y feliz satisfacción—. La normalidad es una condición precaria. «Tanto la neurosis como la psicosis son una expresión de la rebelión del id contra el mundo exterior, una expresión de su "dolorosa" falta de voluntad de adaptarse a sí mismo a la necesidad —de ananke— o, si uno lo prefiere, de su incapacidad para hacerlo».[9] Esta rebelión, aunque originada en la «naturaleza instintiva del hombre, es una enfermedad que tiene que ser curada —no solamente porque está contra un desesperanzado poder superior, sino porque está contra la «necesidad»—. La represión, la infelicidad *deben* existir si la civilización debe prevalecer. La «meta» del principio del placer, o sea, «ser feliz», «no es alcanzable»[10], aunque los esfuerzos por alcanzarla no deben y no pueden ser abandonados. En último análisis, la pregunta es sólo cuánta resignación puede soportar el individuo sin explotar. En este sentido, la terapia es un curso de resignación; se ganaría mucho si tuviéramos éxito en el intento de «transformar nuestra miseria histórica en felicidad cotidiana» lo que es el destino común de la humanidad[11]. Esta aspiración no debe (o no debería) implicar, desde luego, que el paciente llegue a ser capaz de adaptarse completamente a un ambiente represivo para sus aspiraciones

maduras y sus capacidades; sin embargo, el analista, como médico, tiene que aceptar el marco social de hechos en que el paciente tiene que vivir y que el analista no puede cambiar. El irreductible centro de conformidad es fortalecido, además, por la convicción de Freud de que las bases represivas de la civilización no pueden ser cambiadas de ningún modo —ni siquiera en la escala social del supraindividuo —. Consecuentemente las percepciones críticas del psicoanálisis alcanzan su máxima fuerza sólo en el campo de la teoría, y quizá particularmente en las partes en que la teoría está más alejada de la terapia: en la «metapsicología» de Freud.

La escuela revisionista ha borrado esta discrepancia entre la teoría y la terapia asimilando la primera a la última. Esta asimilación se llevó a cabo de dos maneras: primero los conceptos más especulativos y «metafísicos» que no fueran sometidos a ninguna verificación clínica (tales como el instinto de la muerte; la hipótesis de la horda original, el asesinato del padre original y sus consecuencias) fueron minimizados o descartados enteramente. Lo que es más, en el proceso algunos de los más decisivos conceptos de Freud (la relación entre el id y el ego, la función del inconsciente, el alcance y el significado de la sexualidad) fueron redefinidos de tal manera que sus explosivas connotaciones quedaron completamente eliminadas. La profunda dimensión del conflicto entre el individuo y su sociedad, entre la estructura instintiva y el campo de la conciencia fue allanada. El psicoanálisis fue reorientado hacia la tradicional psicología-consciente de textura prefreudiana[12]. El derecho a realizar tal reorientación en favor de una terapia posible de éxito y práctica no es examinado aquí; pero los revisionistas han convertido la eliminación de la teoría freudiana en una nueva teoría, y sólo el significado de esa teoría va a ser discutido aquí. La discusión hará a un lado las diferencias entre los varios grupos revisionistas y se concentrará en la actitud teórica común a todos ellos. Está extraída de las obras más representativas de Erich Fromm, Karen Horney y Harry Stack Sullivan; se toma a Clara

Thompson como la historiadora más representativa de los revisionistas[13].

Las principales objeciones de los revisionistas a Freud pueden ser resumidas como sigue: Freud ha subestimado grandemente el grado en el cual el individuo y su neurosis están determinados por conflictos con su medio ambiente. La «orientación biológica» de Freud lo llevó a concentrarse en el *pasado* filogenético y ontogenético del individuo: él consideraba que el carácter quedaba esencialmente fijado al quinto o sexto año (si no antes) e interpretó el destino del individuo dentro de los términos de los instintos primarios y sus vicisitudes, especialmente la sexualidad. Al contrario, los revisionistas deslizan el énfasis «del pasado al presente»,[14] del nivel biológico al cultural, de la «constitución» del individuo al ambiente[15]. «Puede comprenderse mejor el desarrollo biológico si descarta por completo el concepto de la libido» y en su lugar interpretan las diferentes etapas «en conexión con el crecimiento y con las relaciones humanas»[16]. Entonces, el sujeto del psicoanálisis se transforma en la «personalidad total» y su «relación con el mundo», y los «aspectos constructivos del individuo», sus «potencialidades productivas y positivas» reciben la atención que merecen. Freud no vio que la enfermedad, el tratamiento y la cura son un problema de «relaciones interpersonales» en el que personalidades totales están comprometidas en ambos lados. La concepción de Freud es predominantemente relativista; él supuso que la psicología puede «ayudarnos a comprender la motivación de los juicios de valor pero no nos ayuda a establecer la validez de los mismos»[17]. Consecuentemente, su psicología no contiene ninguna ética o sólo su ética personal. Lo que es más, Freud tenía un concepto «estático» de la sociedad y pensaba que la sociedad se desarrollaba como «un mecanismo para controlar los instintos del hombre», mientras que los revisionistas saben «por el estudio comparado de las culturas» que «el hombre no está biológicamente dotado de peligrosos impulsos animales fijos y que la única función

de la sociedad no es controlarlos». Ellos insisten en que la sociedad «no es un grupo estático de leyes instituidas en el pasado en la época del asesinato del padre original, sino una red creciente, cambiante y en desarrollo de experiencias interpersonales y formas de conducta». A esto, se agregan las siguientes percepciones:

> Ya que sólo es posible convertirse en ser humano a través de la experiencia cultural. La sociedad crea también nuevas necesidades entre sus miembros. Algunas de estas necesidades se orientan en sentido constructivo y estimulan el desarrollo posterior, como en el caso de las ideas de justicia, de igualdad y de cooperación. Otras se orientan en sentido destructivo y no son benéficas para el hombre. La competencia en gran escala y la despiadada explotación de los débiles son ejemplos de frutos destructivos de la cultura. Cuando predominan estos elementos destructivos, se produce una situación que alienta a la guerra[18].

Este pasaje puede servir como punto de partida para ejemplificar la declinación de la teoría en las escuelas revisionistas. Antes que nada encontramos la elaboración de lo obvio, de la sabiduría rutinaria. Luego, la adición de conceptos sociológicos. En Freud, éstos aparecen y son desarrollados como resultado de los conceptos básicos; aquí, brotan como incomprensibles factores externos. Hay además la distinción entre bueno y malo, constructivo y destructivo (el productivo e improductivo, positivo y negativo de Fromm), que no es derivada de ningún principio teórico, sino simplemente, tomada de la ideología prevaleciente. Por esta razón, la diferenciación es meramente ecléctica, ajena a la teoría, y equivalente a la conformista «acentuación de lo positivo»; Freud tenía razón, la vida es mala, represiva, destructiva —pero no es *tan* mala, destructiva y represiva; también hay aspectos constructivos, productivos—. La sociedad no es solamente esto, sino también

aquello; el hombre no sólo está contra sí mismo, sino también por sí mismo.

Estas diferenciaciones no tienen sentido y —como trataremos de demostrar— inclusive están equivocadas a menos que la tarea (que Freud cargó sobre sí mismo) sea cumplida: demostrar cómo, bajo el impacto de la civilización, los dos «aspectos» están interrelacionados en lo instintivo dinámico en sí mismo, y cómo el uno inevitablemente se vierte en el otro por medio de esta dinámica. Como resultado de esta demostración, el «mejoramiento» revisionista a la «parcialidad» de Freud, es una confusa eliminación de su concepción teórica fundamental. Sin embargo, el término eclecticismo no expresa adecuadamente la sustancia de la filosofía revisionista. Sus consecuencias para la teoría psicoanalítica son mucho más graves: la «complementaron» revisionista de la teoría freudiana, especialmente su adición de los factores culturales y del medio ambiente, consagran una imagen falsa de la civilización y particularmente de la sociedad actual. Al minimizar la extensión y la profundidad del conflicto, los revisionistas proclaman una solución falsa pero fácil. Aquí sólo daremos una breve ilustración:

Una de las más fomentadas demandas de los revisionistas es que la «personalidad total» del individuo, antes de su primera infancia o su estructura biológica o su condición psicosomática, sea hecha el sujeto del psicoanálisis:

La infinita diversidad de personalidades es en sí misma característica de la existencia humana. Por personalidad entiendo la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas o adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único[19].

Desde luego que creemos que la concepción de Freud acerca de la contratransferencia debe distinguirse de la concepción actual que se tiene del psicoanálisis como un proceso interpersonal, ya que se considera al psicoanalista relacionado con su paciente, no sólo en lo que respecta a sus anomalías afectivas, sino también con su

personalidad normal. Esto es, que la situación psicoanalítica es en lo fundamental una relación humana…[20].

La preconcepción a la que soy llevado es ésta; la personalidad tiende hacia el estado que podemos llamar salud mental o éxito ajustativo interpersonal por medio de la no resistencia de la cultura. La dirección básica del organismo es hacia adelante[21].

Otra vez, lo obvio («diversidad de personalidades»; el análisis como un «proceso interpersonal»), porque no es comprendido, sino sólo declarado y empleado, llega a ser una media verdad que es falsa puesto que la verdad faltante cambia el contenido del hecho obvio.

Las páginas citadas prueban la confusión entre la ideología y la realidad prevaleciente en las escuelas revisionistas. Es verdad que el hombre se presenta como un individuo que «integra» una diversidad de cualidades heredadas y adquiridas dentro de una personalidad total, y que la última se desarrolla al relacionarse a sí misma con el mundo (las cosas y la gente) bajo diversas y variantes condiciones. Pero esta personalidad y su desarrollo son preformadas hacia adentro en la profunda estructura instintiva, y esta preformación, obra de las civilizaciones acumuladas, produce la diversidad y la autonomía del fenómeno secundario del «crecimiento» individual. El grado de realidad que está dentro de la individualidad depende de la dimensión, la forma y la efectividad de los controles represivos prevalecientes en el estado respectivo de la civilización. La personalidad autónoma, en el sentido de la «unicidad» creadora y la plenitud de su existencia, ha sido siempre el privilegio de unos cuantos. En el presente estado, la personalidad tiende hacia un sistema de reacción generalizada establecido por la jerarquía del poder y por su aparato técnico, intelectual y cultural.

El analista y su paciente comparten esta enajenación y puesto que por lo general no se manifiesta a sí misma en ningún síntoma neurótico, sino como el sello de la «salud mental», no aparece en la conciencia revisionista. Cuando se discute el proceso de enajenación, se le trata generalmente, no como la totalidad que es,

sino como un aspecto negativo de la totalidad[22]. Con toda seguridad, la personalidad no ha desaparecido (ésta sería una formulación fatalmente equivocada); sigue floreciendo, es inclusive fomentada y educada, pero de una manera tal que las expresiones de la personalidad se acomodan y sostienen el deseado sistema social de conducta y pensamiento. Así, ellos tienden a anular la personalidad. Este proceso, que ha sido completado en la «cultura de masas» de la civilización industrial final, corrompe el concepto de las relaciones interpersonales si implica algo más que el innegable hecho de que todas las relaciones en las que el ser humano se encuentra a sí mismo son relaciones con otras personas o con abstracciones de ellas. Si, más allá de esta evidente verdad, el concepto implica algo más, o sea, que «dos o más personas pueden definir una situación integrada» que está hecha de individuos» [23], las implicaciones son falaces. Porque las situaciones individuales son las derivaciones y las apariencias del destino *general*, y, como Freud lo ha demostrado, es el último el que contiene la clave para el destino de lo individual; la represión general conforma lo individual y universaliza inclusive sus rasgos más personales. De acuerdo con esto, la teoría de Freud es consistentemente orientada hacia la primera infancia —el período de formación del destino universal en el individuo—. Las relaciones maduras subsecuentes «recrean» las formativas. Así. las relaciones definitivas son aquellas que son las *menos* interpersonales. En un mundo enajenado, los especímenes del género se enfrentan unos a otros: padre-hijo, macho-hembra; como resultado de esto, también se enfrentan el dueño-sirviente, el jefe-empleado; están interrelacionados desde el principio en moldes específicos de la enajenación universal. Cuando deja de ser así y las relaciones se desarrollan dentro de verdaderas relaciones personales, permanece todavía la represión universal, que ellos sobrepasan como su aspecto negativo aceptado. Entonces, no necesitan tratamiento.

El psicoanálisis elucida lo universal en la experiencia individual. En ese sentido, y sólo en ese sentido, puede el psicoanálisis romper

la estratificación en la que las relaciones humanas están petrificadas. Los revisionistas son incapaces de reconocer, o incapaces de extraer las consecuencias del estado real de enajenación que vierte a la persona dentro de una función intercambiable y la personalidad dentro de una ideología. En contraste, los conceptos «biológicos» básicos de Freud van más allá de la ideología y sus reflejos: su negativa a tratar a la sociedad estratificada como una «red en desarrollo de experiencias y conductas interpersonales» corresponde a la realidad. Si él evita considerar la existencia inhumana como un aspecto negativo temporal de la humanidad en progreso, es más humano que la bien intencionada tolerancia de sus críticos que se escandalizan de su frialdad «inhumana». Freud no se apresura a creer que «la dirección básica del organismo es hacia adelante». Inclusive sin la hipótesis del instinto de la muerte y la naturaleza conservadora de los instintos, la proposición de Sullivan es trivial y dudosa. La dirección «básica» del organismo se presenta bastante diferente en los persistentes impulsos hacia la liberación de la tensión, hacia la realización, el descanso, la pasividad. Las tendencias sadomasoquistas difícilmente pueden ser asociadas con una dirección hacia adelante en la salud mental; a no ser que «hacia adelante» y «salud mental» sean redefinidos para significar casi lo opuesto de lo que representan en nuestro orden social; «un orden social que es en ciertos aspectos inadecuado en gran parte para el desarrollo de seres humanos saludables y felices»[24]. Sullivan no realiza esa redefinición; hace que sus conceptos se acomoden en el conformismo:

> La persona que cree que *voluntariamente* se desprendió de sus primeras amarras y aceptó *por elección* nuevos dogmas, en los cuales se ha adoctrinado a sí mismo diligentemente, es con toda seguridad una persona que ha sufrido de gran inseguridad. Es a menudo una persona cuya organización personal es derogativa y llena de odio. El nuevo movimiento

> le ha dado apoyo colectivo para la expresión de antiguas hostilidades personales que son dirigidas ahora contra el grupo del cual proviene. La nueva ideología racionaliza la actividad destructiva de tal manera que parece casi, si no totalmente, constructiva. La nueva ideología es especialmente paliativa para los conflictos por medio de sus promesas de un mundo mejor, que se levantará de las ruinas a las que debe ser reducido el orden actual. En esta Utopía, la persona y sus compañeros serán buenos y amables, pues no habrá más injusticia, y demás tonterías. Si su grupo se encuentra entre los más radicales, la actividad de la memoria más remota en la síntesis de decisiones y elecciones puede ser suprimida casi completamente, y la actividad del ensueño que anticipa el porvenir, canalizada rígidamente dentro de las normas dogmáticas. En este caso, excepto en sus relaciones con sus compañeros radicales, el hombre puede actuar como si hubiera adquirido el tipo psicopático de personalidad discutido en la tercera conferencia. Demuestra una frágil comprensión de su propia realidad o la de los demás y sus actos están controlados por el más inmediato oportunismo, sin consideraciones sobre el futuro probable [25].

Este pasaje ilumina el grado hasta el que la teoría interpersonal está configurada por los valores del *statu quo*. Si una persona se ha «desprendido de sus primeras amarras» y ha «aceptado nuevos dogmas» lo más probable es que haya «sufrido de gran inseguridad», que su «organización personal es derogativa y llena de odio» que su nuevo credo «racionaliza la actividad destructiva» —en una palabra que es un tipo psicópata.

No hay ninguna sugestión de que la inseguridad sea racional y razonable, que la propia organización de los otros en lugar de la suya sea derogativa y llena de odio, que la destructividad incluida en el nuevo dogma podía ser en realidad constructiva en tanto que aspiraba a un estado más alto de realización. Esta psicología no

tiene otras medidas de valor que las prevalecientes: la salud, la madurez, las realizaciones son tomadas tal como son definidas por una sociedad dada —a pesar de que Sullivan es consciente de que en nuestra cultura, la madurez «a menudo no es más que exclusivamente el reflejo del nivel socioeconómico propio y sus proyecciones semejantes»—[26]. Un profundo conformismo gobierna esta psicología, que supone que todos aquellos que «se desprendieron de sus primeras amarras» y llegaron a ser «radicales» son neuróticos (la descripción citada anteriormente corresponde a todos, desde Jesús hasta Lenin, desde Sócrates hasta Giordano Bruno) y que identifica casi automáticamente «la promesa de un mundo mejor» con la Utopía, su esencia con el «ensueño» y el sueño sagrado de la humanidad de justicia para todos con el desentimiento personal (no más injusticia «para ellos») de tipos desajustados. Esta operación» de identificación de la salud mental con el «éxito ajustativo» y el progreso elimina todas las reservas con las que Freud cercó el objetivo terapéutico de adaptación a una sociedad inhumana [27] y así compromete el psicoanálisis con esa sociedad mucho más de lo que Freud lo hizo nunca.

Detrás de todas las diferencias entre las formas históricas de la sociedad, Freud había visto la básica inhumanidad común a todas ellas, y los controles represivos que perpetúan, en la misma estructura instintiva, la dominación del hombre por el hombre. Gracias a esta penetración, el «concepto estático de la sociedad» está más cerca de la verdad que los conceptos sociológicos dinámicos proporcionados por los revisionistas. La idea de que el «malestar de la cultura» tiene sus raíces en la constitución biológica del hombre influyó profundamente los conceptos de Freud sobre la función y la meta de la terapia. La personalidad que el individuo va a desarrollar, las potencialidades que está para realizar, la felicidad que puede obtener, están reglamentadas desde el principio y su contenido sólo puede ser definido en términos de esta reglamentación. Freud destruye las ilusiones tradicionales de la

ética idealista: la «personalidad» no es más que un individuo «roto» que ha introyectado y utilizado con éxito la represión y la agresión. Considerando lo que la civilización ha hecho del hombre, la diferencia en el desarrollo de la personalidad es meramente la que hay entre un reparto sin proporción y otro proporcionado de esa «infelicidad cotidiana» que es el destino común de toda la humanidad. Lo último es todo lo que la terapia puede lograr.

Por encima y contra tal programa mínimo», Erich Fromm y los demás revisionistas proclaman una meta más alta para la terapia: «el desarrollo óptimo de las potencialidades personales y la realización de una individualidad». Ahora es precisamente esa meta la que es inalcanzable, no por las limitaciones de la técnica psicoanalítica, sino porque la civilización establecida en sí misma, en su estructura esencial, la niega. O se define la «personalidad» y la «individualidad» en términos de sus posibilidades dentro de una forma establecida de civilización, y entonces su realización es para la inmensa mayoría equivalente al éxito en la adaptación, o sea las define en términos de su contenido trascendente, incluyendo sus potencialidades negadas por la sociedad por encima (y por debajo) de su existencia actual. En este caso, su realización llevaría a una transgresión más allá de las formas establecidas de la civilización y a formas radicalmente nuevas de «personalidad» e «individualidad» incompatibles con las prevalecientes. Hoy, esto significaría «curar» al paciente para convertirlo en un rebelde o (lo que es lo mismo) en un mártir. El concepto revisionista vacila entre estas dos definiciones. Fromm resucita todos los valores eternamente elogiados de la ética idealista como si nadie hubiera demostrado sus características conformistas y represivas. Habla de la realización productiva de la personalidad, el cuidado, la responsabilidad y el respeto a nuestros semejantes, del amor productivo y la felicidad, como si el hombre pudiera practicar realmente todo esto y todavía permanecer sano y lleno de «bienestar» en una sociedad que el mismo Fromm describe como una sociedad de enajenación total, dominada por las relaciones de interés del «mercado». En tal

sociedad, la realización propia de la «personalidad» sólo puede darse basándose en una doble represión: primero, la «purificación» del principio del placer y la internacionalización de la felicidad y la libertad; segundo, su razonable restricción hasta que lleguen a ser compatibles con la infelicidad y la falta de libertad prevalecientes. Como resultado, la productividad, el amor, la responsabilidad llegan a ser «valores» sólo en la medida en que contengan una resignación dócil y sean practicados dentro del marco de las actividades sociales útiles —en otras palabras: después de la sublimación represiva— y entonces incluyen la negación efectiva de la productividad libre y la responsabilidad: la renuncia a la felicidad.

Por ejemplo; la productividad, proclamada como una meta para el individuo saludable debe normalmente (esto es, fuera de las creativas excepciones «neuróticas» y «excéntricas») mostrarse eficaz en los buenos negocios, la administración, los servicios, con la razonable suposición de un éxito reconocido. El amor debe basarse en una libido semisublimada e inclusive inhibida, puesto en fila dentro de las condiciones sancionadas impuestas a la sexualidad. Éste es el significado aceptado, «realista», de la productividad y el amor. Pero los mismos términos también implican la *libre* realización del hombre, o la idea de tal realización. El uso revisionista de estos términos juega sobre esta ambigüedad que designa al mismo tiempo tanto las facultades del hombre libre como las carentes de libertad, las mutiladas y las integradas, invistiendo así el principio de la realidad establecido con la grandeza de promesas que pueden cumplirse sólo *más allá* de este principio de la realidad. Esta ambigüedad hace aparecer a la filosofía revisionista, crítica donde es conformista, política donde es moralista. A menudo, el estilo mismo traiciona esta actitud. Sería revelador hacer un análisis comparativo del *estilo* freudiano y el neofreudiano. El último, en los escritos más filosóficos, se acerca frecuentemente al estilo de los sermones o de los líderes obreros; es elevado y sin embargo, claro; infusionado de buen sentido y tolerancia y, sin embargo, impulsado por un *esprit de sérieux* que

convierte los valores trascendentales en hechos de todos los días. Lo que ha llegado a ser un engaño se toma como real. En contraste, hay un fuerte tono interior de ironía en el empleo por parte de Freud de palabras como «libertad», «felicidad», «personalidad» —en él, estos términos parecen tener el sello de citas invisibles o su contenido negativo es señalado explícitamente—. Freud se niega a llamar a la represión con ningún otro nombre; los neofreudianos algunas veces la subliman convirtiéndola en su contrario.

Pero la combinación revisionista del psicoanálisis con la ética idealista no es simplemente una glorificación de la adaptación. La orientación neofreudiana «sociológica» o «cultural» proporciona el otro lado del cuadro —el «no solamente sino también»—. La terapia de ajustamiento es rechazada con los términos más fuertes[28]; la «deificación» del éxito es denunciada[29]. La sociedad y la cultura actual son acusadas de impedir en gran medida la realización de la persona saludable y madura; el principio de la «competencia y la hostilidad potencial que lo acompaña atraviesa todas las relaciones humanas»[30]. Los revisionistas alegan que su psicoanálisis es en sí mismo una *crítica* a la sociedad:

> La pretensión de la «escuela cultural» va más allá del simple hacer que el hombre se someta de buen grado a las restricciones sociales; en la medida en que es posible, se trata de liberar al hombre de sus exigencias irracionales y hacerlo más susceptible de desarrollar sus potencialidades y de asumir la dirección que le corresponde en la creación de una sociedad más edificante[31].

La tensión entre la salud y el conocimiento, la normalidad y la libertad, que inspira toda la obra de Freud, desaparece aquí; la calificación «hasta donde sea posible» es el único rastro dejado de la explosiva contradicción en la meta. «La guía en la creación de una sociedad más constructiva» va a ser combinada con el

funcionamiento normal de la sociedad establecida. Esta filosofía se logra dirigiendo la crítica contra los fenómenos superficiales, mientras se aceptan las premisas básicas de la sociedad criticada. Fromm dedica una gran parte de su obra a la crítica de la «economía de mercado» y su ideología, que levanta fuertes barreras al camino del desarrollo productivo[32]. Pero sólo llega hasta ahí. La penetración crítica no lleva a una trasvaluación de los valores de la productividad y el «ser más alto» —que son exactamente los valores de la cultura criticada—. El carácter de la filosofía revisionista se muestra fuerte en la asimilación de lo positivo y lo negativo, la promesa y su traición. Las afirmaciones absorben a la critica. Se deja al lector con la convicción de que los «valores más altos» pueden y deben ser practicados dentro de las mismas condiciones que los traicionan —y pueden ser practicados porque el filósofo revisionista los acepta en su forma ajustada e idealizada, sobre los términos del principio de la realidad aceptado —. Fromm, que ha demostrado los caracteres regresivos de la interiorización como muy pocos analistas lo han hecho, resucita la ideología de la interiorización. La persona «adaptada» es culpada porque ha traicionado al «ser más alto», a los «valores humanos»; por tanto, es perseguida por el «vacío interior y la inseguridad» a pesar de su triunfo en la «batalla por el éxito». Mucho más lejos está la persona que ha alcanzado «fuerza interior e integridad»: aunque puede alcanzar menos éxito que su «inescrupuloso vecino»,

> tendrá seguridad, juicio y objetividad, y esto lo hará mucho menos vulnerable a los cambios de fortuna y a la opinión de los demás, y en muchos aspectos aumentará su habilidad para el trabajo constructivo[33].

El estilo sugiere el poder del pensamiento positivo al que la crítica revisionista sucumbe. No son los valores los que son espurios, sino el contexto dentro del que ellos son definidos y proclamados: «fuerza interior» tiene la connotación de esa libertad

incondicional que puede ser practicada inclusive atado con cadenas y que el mismo Fromm ha denunciado en su análisis de la Reforma[34].

Si los valores de la «fuerza interior y la integridad» son supuestamente algo más y diferente que los rasgos de carácter que la sociedad enajenada espera de cada buen ciudadano en su negocio (y en este caso sirven meramente para mantener la enajenación), deben referirse a una conciencia que ha roto con la enajenación así como con sus valores. Pero para esta conciencia estos valores en sí mismos se hacen intolerables porque los reconoce como accesorios de la esclavización del hombre. El «ser más alto» reina sobre los impulsos y las aspiraciones domesticadas del individuo que ha sacrificado y ha renunciado a su «ser más bajo», no solamente en tanto que es incompatible con la civilización, sino también en tanto que es incompatible con la civilización represiva. Esta renunciación puede ser en realidad un paso indispensable en el camino del progreso humano. Sin embargo, la pregunta de Freud sobre si los más altos valores de la cultura no han sido adquiridos a un costo demasiado alto para el individuo, debe ser lo suficientemente seria para prescribir al filósofo psicoanalista predicarlos sin revelar su contenido prohibido, sin enseñar lo que han negado al individuo. Lo que esta omisión hace a la teoría psicoanalítica puede ser ilustrado comparando la idea de Fromm y de Freud del amor, Fromm escribe:

> El amor genuino está arraigado en la productividad, y por eso podría ser llamado propiamente «amor productivo». Su esencia es la misma, en el amor de una madre por su hijo, en el amor para con nuestros semejantes, o en el amor erótico entre dos individuos… algunos elementos básicos pueden ser considerados como característicos de todas las formas de amor productivo. Son éstos: el cuidado, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento[35].

Compárese esta formulación ideológica con el análisis de Freud, en la superficie instintiva y en el subsuelo del amor, del largo y doloroso proceso en el que la sexualidad con toda su polimorfa perversidad es diluida e inhibida hasta que finalmente se hace susceptible a la fusión con la ternura y el afecto —una fusión que permanece precaria y nunca vence por completo sus elementos destructivos—. Compárese el sermón de Fromm sobre el amor con las casi incidentales observaciones de Freud en «Sobre una degradación general de la vida erótica»:

> … no seremos capaces de negar que la conducta en el amor del hombre de la civilización actual tiene en general el carácter del tipo psíquicamente impotente. En sólo unas cuantas personas cultas las dos corrientes de ternura y sensualidad están estrechamente fundidas en una: casi siempre el hombre siente su actividad sexual frenada por su respeto por la mujer y sólo desarrolla toda su potencia sexual cuando se encuentra en presencia de un tipo bajo de objeto sexual…[36].

De acuerdo con Freud, el amor en nuestra cultura puede y debe ser practicado como una «sexualidad inhibida», con todos los tabús y las restricciones colocadas sobre ella por una sociedad patriarcal monogámica. Más allá de sus manifestaciones legítimas, el amor es destructivo y de ninguna manera conduce a la productividad y al trabajo constructivo. El amor, tomado seriamente, es proscrito: «No hay lugar en la vida dentro de la civilización actual para un amor simple, natural entre dos seres humanos»[37]. Pero para los revisionistas, el amor, la felicidad y la salud emergen en gran armonía; la civilización no ha provocado entre ellos ningún tipo de conflictos que la persona madura no pueda resolver sin mayores prejuicios.

Una vez que las aspiraciones humanas y su realización son internacionalizadas y sublimadas al «ser más alto», los problemas

sociales se transforman primordialmente en problemas espirituales, y su solución en una tarea moral. La concretividad sociológica de los revisionistas se revela como superficial: las luchas decisivas tienen lugar en el «espíritu» del hombre. El autoritarismo actual y la «deificación de la máquina y del éxito» amenazan a las más preciosas posesiones espirituales» del hombre[38]. La minimización revisionista de la esfera biológica, y especialmente del papel de la sexualidad cambian el enfoque no sólo del inconsciente a la conciencia, del id al ego, sino también de las expresiones presublimadas de la existencia humana a las sublimadas. En la medida en que la represión de la gratificación instintiva retrocede hasta el fondo y pierde su importancia decisiva en la realización del hombre, la profundidad de la represión social es reducida. Consecuentemente el acento revisionista sobre la influencia de las «condiciones sociales» en el desarrollo de la personalidad neurótica es sociológica y psicológicamente mucho más inconsecuente que el «menosprecio» de Freud por esas condiciones. La mutilación de los revisionistas de la teoría del instinto lleva a la tradicional devaluación de la esfera de las necesidades materiales en favor de las espirituales. Así el papel de la sociedad en la reglamentación del hombre es disminuido; y a pesar de la abierta crítica a ciertas instituciones sociales, la sociología revisionista acepta los cimientos sobre los que estas instituciones descansan.

La neurosis aparece, también, esencialmente como un problema *moral*, y se hace al individuo responsable del fracaso de su realización personal. La sociedad, ciertamente, recibe una parte de esta acusación, pero en último análisis, es el hombre mismo quien se encuentra en falta:

> Mirando su creación, él puede decir, sinceramente, es buena. Pero mirándose a sí mismo, ¿qué puede decir?… Mientras hemos creado cosas maravillosas, hemos fracasado en hacer de nosotros mismos seres para quienes este tremendo esfuerzo merece la pena de realizarse. Nuestra vida no es

una vida de hermandad, felicidad, satisfacción, sino una vida de caos espiritual y encantamiento… [39].

La falta de armonía entre la sociedad y el individuo se cita y es abandonada. Cualquiera que sea la acción de la sociedad sobre el individuo, no evita que tanto él como el analista se concentren en la personalidad total y su desarrollo productivo. De acuerdo con Horney, la sociedad crea «ciertas dificultades típicas… que, acumuladas, pueden llevar a la formación de una neurosis»[40]. De acuerdo con Fromm, el impacto negativo de la sociedad sobre el individuo es más serio, pero esto es sólo una oportunidad para practicar el amor productivo y el pensamiento productivo. La decisión descansa en la habilidad del hombre «para tomarse a sí mismo, a su vida y su felicidad seriamente; en su voluntad de enfrentarse al problema moral de sí mismo y de su sociedad. Descansa sobre el valor de ser él mismo y ser para sí mismo»[41]. En el período de totalitarismo, cuando el individuo ha llegado a ser tan completamente el sujeto-objeto de manipulación que, para la persona «saludable y normal», inclusive la idea de una distinción entre ser «para sí mismo» y «para los demás» ha llegado a carecer de sentido, donde el omnipotente aparato social castiga la inconformidad real con el ridículo y la derrota, el filósofo neofreudiano le dice al individuo que sea él mismo y para sí mismo. Para los revisionistas, el hecho brutal de la represión social se ha transformado en un «problema moral» —como ha pasado en la filosofía conformista de todas las épocas—. Y mientras el dato clínico de la neurosis llega a ser, «en último análisis, un síntoma de fracaso moral»[42], la «cura psicoanalítica del espíritu» se convierte en educación de acuerdo con una actitud «religiosa»[43].

El escape desde el psicoanálisis hasta la ética y la religión interiorizadas es la consecuencia de la revisión de la teoría psicoanalítica. Si la «herida» en la existencia humana no opera en la constitución biológica del hombre, y si no es provocada y mantenida

por la misma estructura de la civilización, la profunda dimensión es sacada de debajo del psicoanálisis, y los conflictos (ontogenéticos y filogenéticos) entre las fuerzas pre y supraindividuales aparecen como un problema entre la conducta racional o irracional, moral o inmoral de los individuos conscientes. La esencia de la teoría psicoanalítica yace no simplemente en el descubrimiento del papel del inconsciente, sino en la descripción de su dinámica instintiva específica, de las vicisitudes de los dos instintos básicos. Sólo la historia de estas vicisitudes revela toda la profundidad de la opresión que la civilización impone sobre el hombre. Si la sexualidad no juega el papel constitucional que Freud le atribuye, no hay ningún conflicto fundamental entre el principio del placer y el principio de la realidad; la naturaleza instintiva del hombre es «purificada» y adaptada para alcanzar, sin mutilación, utilidad social y felicidad reconocida. Fue precisamente porque vio en la sexualidad la fuerza representativa del principio del placer integral, que Freud fue capaz de descubrir las raíces comunes tanto de la infelicidad «general» como de la neurótica en una profundidad mucho más allá de toda experiencia individual, y fue capaz de reconocer una represión primaria «constitucional» subrayando todas las represiones experimentadas y administradas conscientemente. Él tomó este descubrimiento muy seriamente —demasiado seriamente para poder identificar la felicidad con su sublimación eficiente en actividades productivas—. Por tanto, él consideraba la civilización orientada hacia la realización de la felicidad como una catástrofe, como el final de toda civilización. Para Freud, un mundo entero separa a la libertad y la felicidad auténticas de sus falsos sinónimos, que son practicados y predicados en una civilización represiva. Los revisionistas no tienen este problema. Puesto que han espiritualizado la libertad y la felicidad, pueden decir que «el problema de la producción ha sido virtualmente resuelto»[44].

> Nunca antes había estado el hombre tan cerca como hoy de la realización de sus más caras esperanzas. Nuestros

> descubrimientos científicos y logros técnicos nos permiten visualizar el día en que la mesa será puesta para todos los que quieran comer… [45].

Estas declaraciones son verdaderas, pero sólo a la luz de su contradicción: precisamente porque el hombre nunca había estado tan estrictamente constreñido para realizarlas; precisamente porque podemos visualizar la satisfacción universal de las necesidades individuales, los más fuertes obstáculos son colocados en el camino de esa satisfacción. Sólo si el análisis sociológico dilucida esta conexión, va más allá de Freud; de otra manera, es meramente un adorno inconsecuente, pagado a expensas de la mutilación de la teoría de los instintos de Freud.

Freud ha establecido un vínculo sustantivo entre la libertad y la felicidad humana por un lado y la sexualidad por el otro. La última provee la fuente original para la primera y al mismo tiempo la base para su necesaria restricción en la civilización. La solución revisionista del conflicto mediante la espiritualización de la libertad y la felicidad exige el debilitamiento del vínculo. No importa hasta qué grado los hallazgos terapéuticos motiven la reducción teórica del papel de la sexualidad, esa reducción era indispensable para la filosofía revisionista.

> Los problemas sexuales, aunque a veces pueden predominar en el cuadro sintomático, ya no se colocan en el centro dinámico de las neurosis. Las dificultades sexuales son más bien el efecto que la causa de la estructura de carácter neurótico. Por otra parte, los problemas morales ganan en importancia[46].

Esta concepción hace mucho más que minimizar el papel de la libido; invierte la dirección interior de la teoría freudiana. En ningún lado llega a ser esto tan claro como en la nueva interpretación de

Fromm del complejo de Edipo, que trata de «trasladarlo de la esfera del sexo a la de las relaciones interpersonales»[47]. La clave de este intento de «trasladar» es que la esencia del deseo incestuoso no es el «impulso sexual», sino el deseo de permanecer protegido, seguro: un niño. «El feto vive con y de la madre, y el acto del nacimiento es sólo un paso en la dirección de la libertad y la independencia». Es verdad; pero la libertad y la independencia que deben ser ganadas están (si acaso) infectadas por la necesidad, la resignación y el dolor; y el acto del nacimiento es el primero y más horripilante paso en la dirección *que separa* de la satisfacción y la seguridad. La interpretación ideológica de Fromm del complejo de Edipo implica la aceptación de la infelicidad en la libertad, de su separación de la satisfacción; la teoría de Freud implica que el deseo edipiano es la eterna *protesta* infantil contra esta separación —una protesta dirigida no contra la libertad, sino contra la libertad dolorosa, represiva—. A la inversa, el deseo edipiano es el eterno deseo infantil por el arquetipo de la libertad: la liberación de la necesidad. Y por tanto, el instinto sexual (irreprimido) es el portador biológico de este arquetipo de la libertad, el deseo edipiano es esencialmente «impulso sexual». Su objeto natural no es simplemente la madre *qua* madre, sino la madre *qua* mujer: el principio femenino de la gratificación. Aquí el Eros de la satisfacción receptiva, descansada, sin dolor y satisfacción integral está cerca del instinto de la muerte (el regreso al útero), el principio del placer cerca del principio del Nirvana. Aquí, Eros libra su primera batalla contra todo lo que defiende el principio de la realidad: contra el padre, contra la dominación, la sublimación y la resignación. Gradualmente entonces, la libertad y la realización están siendo asociadas con estos principios paternales; la liberación de la necesidad es sacrificada a la independencia moral y espiritual. Es el primer «impulso sexual» hacia la madre-mujer el que amenaza las bases físicas de la civilización; es el «impulso sexual» que hace al conflicto edipiano el prototipo de los conflictos instintivos entre el individuo y su sociedad. Si el deseo edipiano fuera en esencia nada

más el deseo de protección y seguridad («el escape de la libertad»), si el niño deseara sólo una seguridad no permitida y no un placer no permitido, el complejo de Edipo presentaría en realidad un problema esencialmente educacional. Como tai, puede ser tratado sin exponer las zonas instintivas peligrosas de la sociedad.

El mismo resultado benéfico se obtiene por el rechazo del instinto de la muerte. La hipótesis del instinto de la muerte y su papel en la agresión civilizada arroja luz sobre uno de los más descuidados enigmas de la civilización; revela la escondida liga inconsciente que ata a los oprimidos con sus opresores, a los soldados con sus generales, a los individuos con sus amos. Las destrucciones totales que enmarcaron el progreso de la civilización dentro del marco de la dominación fueron perpetuadas, teniendo enfrente su posible abolición, por el acuerdo instintivo con los ejecutores por parte de los instrumentos y víctimas humanas. Freud escribió durante la primera Guerra Mundial:

> Piense en la colosal brutalidad, crueldad y mendacidad que se permite extender ahora sobre el mundo civilizado. ¿Cree usted realmente que un puñado de belicistas sin principios y corruptores del hombre hubieran tenido éxito en desencadenar toda esta maldad latente, si sus millones de seguidores no fueran culpables también?[48].

Pero los impulsos que esta hipótesis asume son incompatibles con la filosofía moralista del progreso expuesta por los revisionistas. Karen Horney expone brevemente la posición revisionista:

> La tesis de Freud (de un instinto de la muerte) supone que el motivo final de la hostilidad y deseo de destrucción radican en el impulso de destruir. En tal forma, convierte en lo opuesto nuestra creencia de que destruimos para vivir: vivimos para destruir[49].

Esta versión de la concepción de Freud es incorrecta; él no asume que vivimos para destruir; el instinto de destrucción actúa contra el instinto de la vida o a su servicio; lo que es más, el objetivo del instinto de la muerte no es la destrucción *per se*, sino la eliminación de la necesidad de destrucción. De acuerdo con Horney, deseamos destruir porque «estamos o nos sentimos en peligro, humillados, explotados», porque queremos defender «nuestra seguridad, nuestra felicidad o lo que se nos aparece como tales». No se necesitaba ninguna teoría psicoanalítica para llegar a estas conclusiones con las que la agresión individual y nacional ha sido justificada desde tiempos inmemoriales. O nuestra seguridad está realmente amenazada, y entonces nuestro deseo de destruir es una reacción sensible y racional; o solamente «sentimos» que está amenazada, y entonces las razones individuales y supraindividuales para este sentimiento tienen que ser exploradas.

El rechazo revisionista del instinto de la muerte es acompañado de un argumento que en realidad parece señalar las implicaciones «reaccionarias» de la teoría freudiana, en contraste con la progresiva orientación sociológica de los revisionistas: la suposición de Freud sobre la existencia de un instinto de la muerte.

> … paraliza cualquier esfuerzo por investigar en las condiciones culturales específicas las razones que provocan la destructividad. Paraliza también los esfuerzos por cambiar cualesquiera de estas condiciones. Si el hombre es inherentemente destructivo y por consecuencia infeliz, ¿para qué luchar por un futuro mejor?[50].

El argumento revisionista minimiza el grado en el que, en la teoría freudiana, los impulsos son modificables, están sujetos a las «vicisitudes» de la historia. El instinto de la muerte y sus derivados no son excepción. Hemos sugerido que la energía del instinto de la muerte no debe necesariamente «paralizar» los esfuerzos para alcanzar un «futuro mejor» —al contrario, estos esfuerzos son más

bien paralizados por la sistemática restricción que la civilización impone sobre los instintos de la vida y por su consecuente falta de habilidad para «sujetar» efectivamente a la agresión—. La realización de un «futuro mejor» implica mucho más que la eliminación de las malas características del «mercado», del «sentido despiadado» de la competencia, etc. Implica un cambio fundamental tanto en lo instintivo como en la estructura cultural. La lucha por un futuro mejor es paralizada no por el conocimiento por parte de Freud de estas implicaciones, sino por la «espiritualización» neofreudiana, que cubre el agujero que separa al presente del futuro. Freud no creía en realidad en posibles cambios sociales que alterarían suficientemente la naturaleza humana para poder liberar al hombre de la opresión externa e interna. Sin embargo, nosotros tratamos de demostrar que su «fatalismo» no carecía de fundamento.

La mutilación de la teoría del instinto completa el trastrocamiento de la teoría freudiana. La dirección interior de la última iba (en contraste aparente con el «programa terapéutico» del id al ego) de la conciencia a la inconciencia, de la personalidad a la infancia, del individuo al proceso genérico. La teoría se movía de la superficie a la profundidad, de la persona «construida» y condicionada a sus fuentes y recursos. Este movimiento era esencial para la *critique* que Freud hace de la civilización: sólo a través de la «regresión» detrás de las formas mistificadoras del individuo maduro y su existencia privada y pública descubrió su negatividad básica en los cimientos sobre los que descansa. Es más, sólo empujando su regresión crítica hasta los más profundos yacimientos biológicos pudo elucidar Freud el contenido oculto de las formas mistificadoras y, al mismo tiempo, el alcance total de la represión civilizada. Identificar la energía de los instintos de la vida como libido significa definir su gratificación en contradicción con el trascendentalismo espiritual: la idea de Freud de la felicidad y la libertad es eminentemente crítica en tanto que es materialista: protesta contra la espiritualización de los deseos.

Los neofreudianos trastruecan esta dirección interior de la teoría de Freud, deslizando el énfasis del organismo a la personalidad, de los cimientos materiales a los valores ideales. Estas diversas revisiones aparecen ahora con su consistencia lógica: una se vincula con la otra; la totalidad puede ser resumida como sigue: la «orientación cultural» se enfrenta a las instituciones y relaciones sociales como productos terminados, con la forma de entidades objetivas —hechos dados más que producidos—. Su aceptación con esta forma demanda el deslizamiento del acento psicológico de la infancia a la madurez, porque sólo en el nivel de la conciencia desarrollada se hace definible el ambiente cultural como elemento determinante del carácter y la personalidad por encima del nivel biológico. Conservando sólo el juego hacia abajo del nivel biológico, la mutilación de la teoría del instinto, hace a la personalidad definible en términos de valores culturales objetivos, divorciados del terreno represivo que niega su realización. Para poder presentar estos valores como libertad y realización, tienen que ser expurgados del material del que fueron hechos, y la lucha por su realización tiene que ser convertida en una lucha espiritual y moral. Los revisionistas no insisten, como Freud lo hizo, en el permanente valor verdadero de las necesidades instintivas que tienen que ser «rotas» para que el ser humano pueda funcionar en las relaciones interpersonales. Al abandonar esta insistencia, de la que la teoría psicoanalítica extrajo todas sus percepciones críticas, los revisionistas sucumben a las características negativas del mismo principio de la realidad que tan elocuentemente critican.

OBRAS DE FREUD CITADAS EN EL TEXTO

APARTE de las muchas versiones de obras sueltas de Freud publicadas en distintos países de lengua española, no faltan en nuestro idioma las ediciones de sus obras completas, desde la publicada por Biblioteca Nueva de Madrid hasta la de Santiago Rueda (Buenos Aires). Las versiones no siempre coinciden, ni aun en la traducción de los títulos mismos. Ante esta disparidad, hemos optado por hacer en todos los casos nuestra propia versión, manteniendo en las notas las referencias a las páginas de las ediciones en inglés manejadas por el autor, quien, en más de una ocasión, hace correcciones de traducción en los textos que cita. Para mejor entendimiento del lector ofrecemos en este apéndice una lista de las obras de Freud citadas en el texto, agregando a su título en español la referencia bibliográfica de la edición en inglés y el título original alemán correspondiente.

J. G. P.

1. *Los dos principios del suceder psíquico* (*Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*). «Formulations regardmg the Two Principles in Mental

Functioning», en *Collected Papers* (C. P.). Londres, Hogarth Press, 1950, vol. IV.

2. *Introducción al psicoanálisis* (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse). A general Introduction to Psychoanalysis. Nueva York, Garden City Publishing Co, 1943.
3. *Más allá del principio del placer* (Jenseits des Lustprinzips). Beyond the Pleasure Principle. Nueva York. Liveright Publishing Corp., 1950.
4. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (Neue Folge des Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse). New Introductory Lectures on Psychoanalysis, Nueva York, W. W. Norton, 1933.
5. *La interpretación de los sueños* (Die Traumadeutung). The Interpretation of Dreams, en The Basic Writings of Sigmund Freud, Nueva York, Modern Library, 1938.
6. *El Yo y el Ello* (Das Ich und das Es). The Ego and the Id, London, Hogarth Press, 1950.
7. *Esquema del psicoanálisis* (Abnss der Psychoanalyse). An Outline of Psychoanalysis, Nueva York, W. W. Norton, 1949.
8. *El malestar en la cultura* (Das Unbehagen in der Kultur). Civilization and its Discontents, Londres, Hogarth Press, 1949.
9. *Sobre una degradación general de la vida erótica* (Lieber die Allgemeinste Erniedrigung des Lieheslebens). «The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. IV.
10. *Psicología de las masas y análisis del yo* (Massenpsychologie und Ichanalyse), Group Psychology and the analysis of the Ego, Nueva York, Liveright Publishing Corp., 1949.
11. *El porvenir de una ilusión* (Die Zukunft einer Illusion). The Future of and Illusion, Nueva York, Liveright Publishing Corp., 1949.
12. *El problema económico del masoquismo* (Das ökonomische Problem des Masochismus). «The Economic Problem in

Masochism», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. n.
13. *¿Por qué la guerra?* (Warum Krieg?), «Why War», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. V.
14. *Moisés y el monoteísmo* (Der Mann Moses und die Monotheistische Religion). Moses and Monotheism, Nueva York, Alfred A. Knoff, 1949.
15. *Análisis terminable e interminable* (Die endliche und die unendliche Analyse). «Analysis Terminable and Interminable», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. V.
16. *Diagnóstico de las causas del delito y psicoanálisis* (Tatbestands-diagnostik und Psychoanalyse). «Psychoanalysis and the Ascertaining of Truth in Courts of Law», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. II.
17. *La represión* (Die Verdrängung). «Repression», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. IV.
18. *Una teoría sexual* (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie). «Three Contributions to the Theory of Sex», en The Basic Writings of Sigmund Freud, Nueva York, Modern Library, 1938.
19. *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (Die «kulturelle» Sexualmoral un die Moderne Nerviosität). «"Civilized" Sexual Morality and Modern Nervousness», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press, 1950, vol. II
20. *La teoría de la libido* (Sychoanalyse und Libidotheorie). «The Libido Theory», en Collected Papers. Londres, Hogarth Press, 1950, vol. V.
21. *La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis*. «The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis», en Collected Papers, Londres, Hogarth Press. 1950, vol. II.
22. Breuer y Freud, *La histeria*, Nueva York, Nervous and Mental Disease Monograph, n.º 61. 1936.

Notas

[1] Los dos principios del suceder psíquico en Collected Papers (C. P.), IV, 14 <<

[2] *Ibid.*, p 18 <<

[3] *Ibid.*, p. 16 <<

[4] *Introducción al psicoanálisis*, p, 273, <<

[5] Véase *infra*, capítulo XI. El ensayo de Ernest G. Schachtel «On Memory and Childhood Amnesia» da la única interpretación psicoanalítica adecuada de la función de la memoria, tanto en un nivel individual como en uno social. El ensayo está centrado por completo en la fuerza explosiva de la memoria, y su control y «convencionalización» por la sociedad. Es, desde mi punto de vista, una de las pocas contribuciones reales a la filosofía del psicoanálisis. El estudio de Schachtel está en *A Study of Interpersonal Relations*, editado por Patrick Mullahy, Nueva York, Hermitage Press. 1950, pp. 3-49, <<

[1] Además del estudio de Freud (especialmente en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*). véase Siegfried Bernfeld, «Ueber die Einteilung der Triebe», en *Imago*, vol XXI. 1935: Ernest Jones. «Psychoanalysis and the Instincts», en *British Journal of Psychology*, vol XXVI. 1936; y Edward Bibring. «The Development and Problems of the Theory of the Instincts», en *International Journal of Psychoanalysis*, vol XXI. 1941. <<

[2] *Más allá del principio del placer*, p 51. <<

[3] *Ibid.*, p. 47. Ver también *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, pp. 145-146. <<

[4] *La interpretación de los sueños*, p. 534 <<

[5] *Más allá del principio del placer*, p. 86. <<

[6] *Ibid.* <<

[7] *El Yo y el Ello*, p. 66. <<

[8] *Más allá del principio del placer*, p. 76. <<

[9] *El Yo y el Ello*. p. 66. <<

[10] *Más allá del principio del placer*, pp. 52-53. <<

[11] *Esquema del psicoanálisis*, p. 20. <<

[12] *Más allá del principio del placer*, p. 53. <<

[13] *Ibid.*, <<

[14] *Ibid.*, p. 80. <<

[15] *Ibid.*, pp. 50-51. <<

[16] *El Yo y el Ello*. p. 88. *El malestar en la cultura*, p. 102. <<

[17] Edward Bibring, «The Development and Problems of the Teory of the Instincts», *loc. cit.* Ver también Henz Hartmann, «Comments on the Psychoanalytic Theory of Instinctual Drives», en *Psychoanalytic Quarterly*, volumen XVII, n.º 3, 1948. <<

[18] *Más allá del principio del placer*, p. 73. <<

[19] *El Yo y el Ello*, p 66. <<

[20] Fenichel. «Zur Kritik des Todestriebes», en *Imago*, volumen XXI, 1935, p 463. <<

[21] *The Psychoanalitic Theory of Neurosis*, Nueva York, W. W. Norton, 1945, p. 59. <<

[22] *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, p. 105. <<

[23] *Esquema del psicoanálisis*, p. 19 <<

[24] *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, p. 104. <<

[25] *Ibid.*, p. 106. <<

[26] *La interpretación de los sueños*, p. 535. En el desarrollo posterior del psicoanálisis, el papel del ego se ha considerado como más «positivo», subrayándose sus funciones «sintéticas» o «integradoras». Sobre el significado de este cambio en el acento, ver el epílogo. <<

[27] *El Yo y el Ello*, p. 75. <<

[28] Franz Alexander, *The Psychoanalysis of the Total Personality*, Nueva York, Nervous and Mental Disease Monograph, número 52, 1929, p. 14. <<

[29] *Ibid.*, pp. 23-25. Para una mayor diferenciación en el origen y la estructura del superego, ver infra, pp. 95-97. <<

[*] Surplus-Repression. <<

[**] *Performance principle* (N. del T.). <<

[30] Ver *infra*, capítulo XI. <<

[31] *Sobre una degradación general de la vida erótica.* C. P. IV. <<

[32] Ernest Schachtel. «On Memory and Childhood Amnesia», *loc. cit.*, p. 24. <<

[33] *Ibid.*, p. 26. <<

[34] *El malestar en la cultura*, p. 74. <<

[35] *Esquema del psicoanálisis*, p. 26. <<

[36] *El malestar en la cultura*, pp. 79-81. <<

[37] *Introducción al psicoanálisis*, p. 358. <<

[38] *Más allá del principio del placer*, p. 57. <<

[39] *Esquema del psicoanálisis*, p. 20. <<

[40] *Más allá del principio del placer*, p. 57. <<

[41] *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 40. <<

[42] *Ibid.* <<

[43] *El malestar en la cultura*, p. 80. Ver también *El porvenir de una ilusión*, pp. 10-11. <<

[44] *El malestar en la cultura*, pp. 86-87. <<

[45] Sin duda, toda forma de sociedad, toda civilización tiene que imponer el tiempo de trabajo para procurarse las necesidades y lujos de la vida. Pero no todas las formas y modos de trabajo son esencialmente irreconciliables con el principio del placer. Las relaciones humanas conectadas con el trabajo pueden «proveer una considerable descarga de impulsos de componente libidinal, narcisistas, agresivos e inclusive eróticos» (*El malestar en la cultura*, p. 34. nota). El irreconciliable conflicto no es entre el trabajo (principio de la realidad) y Eros (principio del placer), sino entre el trabajo *enajenado* (principio de actuación) y Eros. La noción de un trabajo libidinal no enajenado será discutida más adelante. <<

[46] Ver *infra*, capítulo IV. <<

[47] *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 142. <<

[48] *Introducción al psicoanálisis*, p. 282. <<

[49] G. Barag, «Zur Psychoanalyse der Prostitution», en *Imago*, vol XXIII, n.º 3. 1937, p. 345. <<

[50] Otto Rank, *Sexualitat und Schuldgefuhl*, Leipzig, Vienan Zurich. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926, p. 103. <<

[51] Los dos principios del suceder psíquico, C. P. IV, pp. 16-17. <<

[52] Rank, *Sexualitat und Schuldgefuhl*, pp. 14-15. <<

[53] Freud, *El problema económico del masoquismo*, C. P., II. 260. <<

[54] Wilfred Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War*, Londres, Oxford University Press, 1953, pp. 196-197. <<

[55] Ver Freud. *¿Por qué la guerra?* C. P., V, 273. <<

[56] Franz Alexander, *The Psychoanalysis of the Total Personality*, p. 159. <<

[57] *El Yo y el Ello*, pp. 79, 80. <<

[58] *Ibid.*, pp. 77-79. <<

[59] *Ibid.*, p. 84. <<

[1] Freud, *Moisés y el monoteísmo*, p. 157. <<

[2] Alexander, *The Psychoanalysis of the Total Personality*, p. 7. <<

[3] *Moisés y el monoteísmo*, p. 158. <<

[4] *Análisis terminable e interminable*, C. P., V, 343. <<

[5] *Ibid.*, pp. 343-344. Cursivas del autor. <<

[6] En su ensayo «Mutual Influences in the development of Ego and Id». Heinz Hartmann subraya el aspecto filogenético la «diferenciación del Ego y el Id. desarrolladas por cualquier proceso de evolución a través de miles de años, es, bajo la forma de una disposición, en parte un carácter innato del hombre». Sin embargo, toma en consideración una «autonomía primaria en el desarrollo del ego». El ensayo de Hartmann se halla en el volumen VII de *The Psychoanalytic Study of the Child*, Nueva York, International Universities Press, 1952. <<

[7] *Moisés y el monoteísmo*, p. 128. <<

[8] *Ibid.*, p. 135. <<

[9] *Ibid.*, p. 128. <<

[10] *Ibid.*, p. 129. <<

[11] *Ibid.*, pp. 129-130. <<

[12] *Ibid.*, pp. 131-132. <<

[13] *Ibid.* <<

[14] *Ibid.*, pp. 135-136, <<

[15] Otto Rank, *The Trauma of Birth*, Nueva York, Harcourt, Brace. 1929, p. 93. (Hay traducción española; *El trauma del nacimiento*). <<

[16] *Ibid.*, 92. <<

[17] *Ibid.*, 94. <<

[18] *El malestar en la cultura*, pp. 128, 121. <<

[19] «Diagnóstico de las causas del delito y psicoanálisis», C. P., II, 23. <<

[20] *Moisés y el monoteísmo*, pp 144 ss. <<

[21] Ver Erich Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas*, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931. <<

[22] *Moisés y el monoteísmo*, p 145. <<

[23] Ver Max Horkheimer, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», en *Zeitschrift fur Sozialforschung*, VI, 1937, pp 4 ss. <<

[24] *La represión*, C. P., IV, p. 93. <<

[25] *Moisés y el monoteísmo*, p 148. <<

[26] *Ibid.*, p. 150. <<

[27] *Una teoría sexual*, pp. 617-618: ver también Anna Freud. *The Efío and ihe Mechuníims of Defense*, Londres, Hogarth Press, 1937, caps. 11 y 12. (Hay traducción española: *El yo y los mecanismos de defensa*). <<

[28] *Una teoría sexual*, pp. 599, 615; *Psicología de las masas y análisis del yo*, pp 117-118; *El malestar en la cultura*, p. 71. <<

[29] *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 94. <<

[1] *El malestar en la cultura*, p. 123. <<

[2] *Ibid.*, pp. 120-122. <<

[3] *Ibid.*, p. 118. <<

[4] *Ibid.*, p. 120. <<

[5] *Ibid.*, p. 114. <<

[6] *Ibid.*. pp. 121-122. <<

[7] *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, C. P. II. 82. <<

[8] Ives Hendrick, «Work and the Pleasure Principle», en *Psychoanalytic Quarterly*, XII, 1943, p. 314. Para una discusión más amplia de este ensayo, ver *infra*, capítulo X. <<

[9] *El malestar en la cultura*, p. 34 nota. <<

[10] En una carta del 16 de abril de 1896, habla de la «moderada miseria necesaria para el trabajo intensivo». Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Nueva York, Basic Books, 1953, vol. I, p 305. (Hay traducción española). <<

[11] *El malestar en la cultura*, pp. 50-51, nota; C. P., V, 288 ss. Para la declaración aparentemente contradictoria de Freud sobre la satisfacción libidinal otorgada por el trabajo (*El malestar en la cultura*, p. 34 nota), véase *infra*, p 198. <<

[12] *Sobre una degradación general de la vida erótica*, p. 216. <<

[13] *El malestar en la cultura*, p. 74. <<

[14] *La teoría de la libido*. C. P., V. 134. <<

[15] *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, p 82. <<

[16] *La teoría de la libido*, p. 134. <<

[17] *El Yo y el Ello*, pp. 38. 61-63. Ver también Edward Glover, «Sublimation. Substitution, and Social Anxiety», en *International Journal of Psychoanalysis*, vol. XII. n.º 3, 1931, p 264. <<

[18] *El Yo y el Ello*, p. 80. <<

[19] El artículo de Ives Hendrick antes citado es un ejemplo notable. <<

[20] *El malestar en la cultura*, p. 34, nota. <<

[21] Ver Alfred Winterstein, «Zur Psychologie der Arbeit», en *Imago*, vol. XVIII, 1932, p. 141. <<

[22] *El malestar en la cultura*, p. 101. <<

[23] Ver *supra*, p. 48. <<

[24] *El malestar en la cultura*, p. 43. <<

[25] Ver *supra*, pp. 44-45. <<

[26] Para el análisis de estos procesos, ver Max Horkheimer, ed., *Studien über Autorität und Familie*, Paris, Felix Alean, 1936; Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1946. <<

[27] Ver Leo Lowenthal. «International Who's Who 1937», en *Studies in Philosophy and Social Science*. VIII, 1939. 262 ss.; y «Historical Perspectives of Popular Culture», en *American Journal of Sociology*. LV, 1950, 323 ss. <<

[28] Ver supra, pp 95-96. <<

[29] Ver Herbert Marcuse, «Zur Kritik des Hedonismus», en *Zeitschrift fur Sozialfurschung*, VII, 1938, 55 ss. <<

[1] Ver Theodor W. Adorno, «Psychoanalyse und Soziologie», en *Sociologica*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955. <<

[2] *The Trauma of Birth*, p. 99. Ver también p. 103. <<

[3] Ver *infra*, capítulo X. <<

[4] *The Origin and Function of Culture*, Nueva York, Nervous and Mental Disease Monograph, n.º 69, 1943, p. 77. <<

[5] Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, París, José Cortí, 1942, p. 214. <<

[6] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, París, Gallimard, 1946, passim. (Hay traducción española; *El ser y la nada*). <<

[7] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig. 1926, pp. 234-235. <<

[8] *Ibid.*, pp 298-299. Scheler se refiere a «herrschaftswilliges Lebewesen». <<

[9] *Ibid.*, pp. 459, 461. <<

[10] *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925, p. 33. La frase de Scheler es «Herrschafts und Leistungswissen». <<

[11] Esto y lo siguiente de acuerdo con la *Fenomenología* (B. IV. A). <<

[12] Carl J. Friedrich, ed., *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, Modern Library, 1953. p. 402. <<

[13] *Ibid.*. p. 407. <<

[14] *La fenomenología del espíritu*, II, 679. <<

[15] *Ibid.*. p. 680. <<

[16] *Ibid.*. p. 821. <<

[17] «… sein Insichgehen, in welchem er sein Dasein verlasst und seine Gestalt der Erinnerung übergibt». *Ibid*. La traducción española, al igual que la inglesa, del vocablo *Er-innerung*, no expresa la connotación exacta de éste, que significa introyección o vuelta de la externalización. <<

[18] *Ibid.* <<

[19] *Así habló Zaraustra*, parte II («Sobre la redención») en *The Portable Nietzsche*, traducción de Walter Kaufmann, Nueva York, Viking Press, 1954, p. 251. <<

[20] *La genealogía de la moral*, sección II, 22. <<

[21] *Así habló Zaraustra*, p. 25. <<

[22] *Ibid.*, parte III («El convaleciente»), pp. 329-330. <<

[23] «Ruhm un Ewigkeit», en *Werke*, Leipzig, Alfred Kroner, 1919, VIII, 436. <<

[24] *Ibid.*, XIV, 301. <<

[25] *Ibid.*, 295. <<

[26] *La genealogía de la moral*, sección II, 22. <<

[27] *Ibid.*, 24. <<

[28] Las dos concepciones antagónicas del tiempo aquí expuestas, son discutidas por Mircea Eliade en su libro *The Myth of the Eternal Return*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955. Hace contrastar las nociones «cíclica» y «lineal» del tiempo, considerando la primera como «tradicional» (predominantemente primitiva) y la última como correspondiente al «hombre moderno». <<

[29] Ver Anders Nygren, *Agape and Eros*, Filadelfia, Westminster Press, 1953. <<

[1] Ver, por ejemplo, *Más allá del principio del placer*, pp. 47, 49. <<

[2] Ver *supra*, p. 48. <<

[3] *El porvenir de una ilusión*, p. 81, <<

[4] *Más allá del principio del placer*, p. 47. <<

[5] *Ibid.*, p. 50. <<

[6] *Ibid.*, pp. 47, 49, 50. Cursivas del autor. <<

[7] *Ibid.*, p. 50. <<

[8] *Ibid.*, p. 49. <<

[1] C. P., IV. 16-17. Ver supra, pp. 27-28. <<

[2] *La razón* en este sentido no es lo mismo que la *facultad racional* (el intelecto) de la psicología teórica tradicional. Aquí el término designa a esa parte de la mente sujeta al control del principio de la realidad e incluye la parte organizada de las facultades «vegetativas», sensitivas» y «apetitivas». <<

[3] *Introducción al psicoanálisis*, p. 359 <<

[4] Theodor W. Adorno, «Die gegangelte Musik», en *Der Monat*, V, 1953, p. 182. <<

[5] Ver *infra*, capítulo IX. <<

[6] Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Tubinga, J. C B. Mohr, 1949. <<

[7] Freud, *Introducción al psicoanálisis*, p. 358. <<

[8] Ver *supra*, capítulo II. <<

[9] Jung, *Psychological Types*, trad. H. Godwin Baynes, Nueva York, Harcourt. Brace, 1926, p. 69. <<

[10] *Psicología de lo inconsciente*, Londres, Routlodge and Kegan Paul, 1951, pp. 13-14. <<

[11] El excelente análisis de Edward Glover hace innecesaria cualquier discusión de la obra de Jung. Ver *Freud or Jung?*, Nueva York, W. W. Norton, 1950. (Hay traducción española; *Freud o Jung*). <<

[12] André Breton, *Les Manifestes du Surréalisme*, París, Editions du Sagittaire. 1946, p. 15. Este es el primer manifiesto (1924). <<

[13] *Ibid.*, p. 25. <<

[14] *Ibid.*, p. 26. <<

[15] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Nueva York, Macmillan, 1926, p. 228. (Hay traducción española: *La ciencia y el mundo moderno*). <<

[16] «…Ohne Angst Leben». T. W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Berlin-Frankfurt, Suhrkamp, 1952, p. 198. <<

[17] Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, XXXII, en *Oeuvres Posthumes*, ed. Conard, París, 1952, vol II, p. 109. <<

[1] Ver *supra*, capítulo V. <<

[2] Un proyecto de ley sobre los «Comic Books» propuesto por el New Joint Legislative Committee prohibiría la venta y distribución de libros que reproduzcan «desnudos, sexo o concupiscencia de una manera que razonablemente tienda a excitar deseos lujuriosos…», *New York Times*, 17 de febrero de 1954. <<

[3] *Schriften*, ed. J. Minor; Jena, Eugen Diedrichs, 1923, III, p. 375. Ver Gaston Bachelard, *La Terre et les Réveries de la Volonté*, París, José Corti, 1948, pp. 4-5. <<

[4] Ver Norman O. Brown, *Hesiod's Theogony*, Nueva York, Liberal Arts Press, 1953, pp. 18-19, 33; también *Hermes the Thief*, University of Wisconsin Press, 1947, pp. 23 ss. <<

[5] El símbolo de Narciso y el término «narcisista», como son empleados aquí, no implican el significado dado a ellos en la teoría de Freud. Ver, sin embargo, *infra*, pp. 160-161. <<

[6] Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino-Sonetos de Orfeo*, traducción de José J. Alvarez, Córdoba, Ediciones Assandri, 1936, p. 98. <<

[7] André Gide. *Le traite du Narcisse*. <<

[8] Paul Valéry, *Narcisse Parle*. <<

[9] Paul Valéry, *Cántate du Narcisse*, escena. <<

[10] *L'invitation au voyage*, en *Les fleurs du mal*. <<

[11] Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, p. 38. Ver también en la p. 36 la enunciación de Joachim Gasquet; «Le monde est un inmense Narcisse en train de se penser». <<

[12] Friedrich Wieseler, *Narkissos: Eine kunstmythologische Abhandlung*, Gotinga, 1856, pp. 90, 94. <<

[13] *Ibid.*, pp. 76. 80-83, 93-94. <<

[14] *Ibid.*, p. 89. Narciso y Dionisos están estrechamente asimilados (si no identificados) en la mitología órfica. Los titanes agarran a Zagreus-Dionisos mientras él contempla su imagen en el espejo que ellos le dieron. Una antigua tradición (Plotino, Proclo) interpreta la duplicación del espejo como el principio de la automanifestación de los dioses en los múltiples fenómenos del mundo —un proceso que encuentra su símbolo final en el desgarramiento del dios por los titanes y renacimiento gracias a Zeus—. El mito expresa así la nueva unión de lo que fue separado, de Dios y el mundo, el hombre y la naturaleza. Ver Erwin Rhode, *Psyche*, Friburgo, 1898, II, p. 117, nota; Otto Kern, *Orpheus*, Berlín, 1920, pp. 22-23; Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, University of California Press, 1941, pp. 307 ss. <<

[15] En la mayor parte de las representaciones pictóricas, Narciso está con un Amor, que parece triste, pero no hostil. Ver Wieseler, *Narkissos*, pp. 16-17. <<

[16] Ver *supra*, capítulo II. <<

[17] *El malestar en la cultura*, p. 13. Cursivas del autor. <<

[18] *Ibid.*, p. 14. <<

[19] *Ibid.*, p. 21. <<

[20] En su ensayo sobre «The Delay of the Machine Age», Hanns Sachs hace un interesante intento de demostrar que el narcisismo es un elemento constitutivo del principio de la realidad en la civilización griega. Discute el problema de por qué no desarrollaron los griegos una tecnología mecánica siendo que poseían la habilidad y el conocimiento necesarios Al no encontrar satisfacción en las explicaciones corrientes sobre bases económicas y sociológicas, propone que el elemento narcisista predominante en la cultura griega impidió el progreso tecnológico: la catexis libidinal del cuerpo era tan fuerte que militaba contra la mecanización y la automatización. El ensayo apareció en *Psychoanalytic Quarterly*, II, 1933, p. 420 ss. <<

[21] *El Yo y el Ello*, p. 38. <<

[22] Ver *infra*, capítulo X. <<

[23] Ver Walter Rehm, *Orpheus*, Dusseldorf, L. Schwann, 1950, pp. 63 ss. Sobre Orfeo como héroe cultural, ver Linforth, *The Arts of Orpheus*, p. 69. <<

[24] Horacio, *Arte poética*. <<

[25] Ovidio, *Metamorfosis*, X. Ver Linforth, *The Arts of Orpheus*, p. 57. <<

[26] Ovidio, *Metamorfosis*, XI. <<

[1] Estas no son parejas que puedan ser correlacionadas: designan diferentes áreas conceptuales (facultades mentales en general, facultades cognoscitivas y sus campos de aplicación). <<

[2] Kant, *Critica del juicio*, introducción, III. <<

[3] La siguiente exposición es sólo un sumario de los pasos decisivos en la exposición de Kant. La muy compleja relación entre la hipótesis de dos facultades cognoscitivas básicas (sensualidad y comprensión) y las tres de esas facultades (sensualidad, imaginación, apercepción) no puede discutirse aquí. Tampoco es posible discutir la relación entre la estética trascendental de la Critica de la razón pura y la función estética de la Crítica del juico. Heidegger ha demostrado por primera vez el papel central de la función estética en el sistema de Kant. Ver su *Kant y el problema de la metafísica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1954; para la relación entre las facultades cognoscitivas básicas, ver especialmente pp. 26 ss. 110 ss. <<

[4] Lo que sigue de acuerdo con la *Crítica del juicio*. Introducción, VII. <<

[5] «Aweckmässigkeit ohne Zweck; Gesetzmassigkeit ohne Gesetz». *Ibid.* <<

[6] Ver Herman Moerchen. «Die Einbildungskraft bei Kant», en *Jahrbuch für Philosophie und Phamomenologische Forschung*, ed. Husserl. IX. Halle. 1930, pp. 478-479. <<

[7] *Crítica del juicio*, Introducción. IX. <<

[8] La definición de Kant en la *Crítica de la razón pura*, «Estética trascendental». <<

[9] Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre* (*The Aesthetic Letters, Essays, and the Philosophical Letters*, trad, de J. Weiss), Boston, 1845, pp. 66-67. <<

[10] En español, *sensousness* y *sensuality* corresponden también a la connotación única de «sensualidad». Esto hace intraducible este pasaje. Sin embargo, la connotación de *Sinnlichkeit* podría traducirse también, en su correspondencia con la estética, por «sensibilidad». Hemos preferido seguir utilizado la palabra «sensualidad» porque subraya el sentido general que Marcuse quiere dar a la relación de la estética con los instintos. (N. del T.). <<

[11] Alexander Baumgarten, «Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus» §§ 25-26, en Albert Riemann, *Die Aesthetik A. O. Baumgartns*, Halle, Niemeyer, 1928, p. 114. <<

[12] Schiller, *op. cit.*, cartas cuarta, octava y passim. <<

[13] Baumgarten. «Aesthetik», Ed. Bernhard Poppe, en *A. G. Baumgarten*, Bonn, Leipzig, 1907, § 1; ver también p. 44. «Meditationes Philosophicae». § 115. <<

[14] Baumgarten, «Aesthetik», p.42. <<

[15] *Ibid.*. p. 57. <<

[16] Baumgarten, *Aesthetica*, vol. I, Frankfurt aO, 1750. § 14. <<

[17] Hegel, *Vorlesungen über Die Aesthetik*, vol. I. introducción, en *Samtliche Werke*, ed. Herrmann Glockner, Stuttgart, 1927, X, 95. <<

[18] Ver Otto Rank, «The Play-impulse and Aesthetic Pleasure», en *Art and Artist*, Nueva York, Alfred Knopf, 1932. <<

[19] Schiller, *op. cit.*, p. 46. <<

[20] *Ibid.*, p. 22. <<

[21] *Ibid.*, p. 53. <<

[22] *Ibid.*, pp. 70-71, 96. <<

[23] *Ibid.*, p. 71. <<

[24] *Ibid.*. pp. 130-131. <<

[25] *Ibid.*, pp. 93, 140, 142. <<

[26] *Ibid.*, p. 72. <<

[27] *Ibid.*, p. 138. <<

[28] *Ibid.*, p. 140. <<

[29] *Ibid.*, p. 100. <<

[30] *Ibid.*, p. 133. <<

[31] *Ibid.*, p. 111. <<

[32] *Ibid.*, pp. 115, 123. <<

[33] *Ibid.*, p. 114. <<

[34] *Ibid.*, pp. 142-143. <<

[35] *Ibid.*, p. 10. <<

[36] *Ibid.*, p. 67. <<

[37] *Ibid.*, p. 63. <<

[38] *Ibid.*, p. 63. <<

[39] *Ibid.*, p. 145. <<

[40] *Ibid.*, p. 145. <<

[41] *Ibid.*, p. 65. <<

[42] Jung, *Psychological Types*, p. 135 <<

[43] Schiller, *op. cit.*, p. 142. <<

[44] Un intento de definir la libertad humana en términos de juego sobre bases biológicas, ha sido hecho por Gustav Bally en *Vom Ursprung und den Grenzen der Freiheit*, Basilea. Benno wabe, 1945, especialmente pp. 29, 71 ss., 74-75. Él ve la dimensión de la libertad en la libertad de la determinación instintiva. El hombre no está, como el animal, necesariamente determinado por sus instintos; posee un *entspannies Feld* —un *Spielraum*—, en el que se «conserva distante de sus objetivos instintivos», juega con ellos y así juega con su mundo. Esta actitud de una constante distancia de los objetivos instintivos hace posible la cultura humana.

La concepción de Bally está cerca de la de Schiller, pero es regresiva donde Schiller es progresivo. La libertad llena de juego de Schiller es el resultado de la liberación instintiva: la de Bally es una «libertad relativa contra los instintos» (p. 94), es una libertad para resistir las necesidades instintivas. No es extraño, entonces, que la nueva interpretación de la libertad resulte ser la antigua libertad de renuncia, el negar las tentaciones, el «valor» de sujetarse uno mismo, el poder de la autorrepresión (p. 79). Y, consecuentemente, la última y verdadera libertad, «la liberación de la angustia y la muerte», se define como una libertad falsa y «dudosa» (p. 100). <<

[45] «…um em endlich noch Erreichtes» (Rilke). <<

[1] Heinrich von Kleist, «Ueber das Manonettentheater», conclusión. <<

[2] C. P., IV, 203 ss; *Psicología de las masas y análisis del yo*, pp 72, 78. <<

[3] C. P., IV. 215. <<

[4] Ver *supra*, capítulo 11. <<

[5] Ernest Jones, *The Life and Works of Sigmund Freud*, vol I. p 330.
<<

[6] C. P., II, 269. <<

[7] *Esquema del psicoanálisis*, p. 26. <<

[8] *Ibid.*, p. 25. <<

[9] Ver los ensayos de Siegfried Bernfeld y Edward Bibring en *Imago*, volúmenes XXI, XXII (1935, 1936). Ver también *supra*, p. 134. <<

[10] *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, p. 133. <<

[11] Edward Glover, «Sublimation, Substitution, and Social Anxiety», en *International Journal of Psychoanalyse*, vol. XII, n.º 3, 1931, p. 264. <<

[12] *La teoría de la libido*, C. P., V, 134. <<

[13] P. 52. <<

[14] *Versuch eine Genitaltheorie*, Leipzig. Internationales Psychoanalytischer Verlag, 1924, pp. 51-52. <<

[15] Róheim, *The Origin and Function of Culture*, Nueva York Nervous and Mental Disease Monograph, n.º 69, 1943, p. 74. En su artículo «Sublimation», en Yearbook of Psychoanalysis, vol. I, 1945, Róheim subraya que en la sablimación «el id lucha por reconquistar el terreno en una forma encubierta». Así «en contraste con el punto de vista que prevalece… en la sublimación no tenemos ningún terreno arrancado al id por el superego, sino al contrario, lo que tenemos es un territorio del superego inundado por el id» (p. 117). Aquí, también, el acento está en la ascendencia de la libido en la sublimación. <<

[16] *Symposium* 179 D. <<

[17] Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, pp. 34-35. <<

[18] Róheim, *The Origin and function of Culture*, p 74. <<

[19] 210 B. Jowett traduce no «cuerpo», sino «forma». <<

[20] 211 B Jowett traduce «… bajo el influjo del verdadero amor». <<

[21] C. P. V, 135. <<

[22] *El malestar en la cultura*, p. 34, nota. <<

[23] Ver *supra*, capítulo IV. <<

[24] P. 52. <<

[25] *Ibid.* <<

[26] En *International Journal of Psychoanalysis*, vol XXIV, 1943. Partes 3 y 4, pp 114 ss. <<

[27] *Ibid.*, p. 117. <<

[28] *Ibid.*, p. 118. <<

[29] Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 75. <<

[30] *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, New American Library, 1952, p. 100. <<

[31] F. Armand y R. Maublanc, *Fourier Textes Choisis*, Paris Editions Sociales Internationales, 1937, III, 154 (Hay traducción española). <<

[32] *Ibid.*, II. 240 ss. <<

[33] *Psychoanalytic Quarterly*, vol. XII, n.º 3, 1943. <<

[34] *Ibid.*, p. 314. <<

[35] *Ibid.*, p. 317. <<

[36] *Ibid.*, p. 324. <<

[37] C. B. Chisholm en la discusión conjunta «The Psychiatry of Enduring Peace and Social Progress», en *Psychiatry*, vol. IX, n.º 1, 1946, p. 31. <<

[1] Sobre una degradación general de la vida erótica, C. P. IV. 213. <<

[2] *Ibid.*, p. 214. <<

[3] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklarung*, Amsterdam: Querido Verlag, 1947, p. 127. <<

[4] «Vom Ueber-Ich», en *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse*, XII, 1926, pp. 280-281. <<

[5] Hans W. Loewald, «Ego and Reality», en *International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXII, 1951, Parte 1, p. 12. <<

[6] *Ibid.* <<

[7] *Ibid.*. p. 11. <<

[8] *Ibid.*. p. 15. <<

[9] Ver *supra*, capítulo 1 <<

[10] *Genealogía de la moral*. Parte II. <<

[11] Walter Benjamin «Ueber den Begriff der Geschichte», en *Die Neue Rundschau*, 1950 p. 568 <<

[1] Ver Edward Glover, *Freud or Jung?* <<

[2] «Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Soziatpsychologie» *Zeitschrift fur Sozialforschung*. I, 1932, pp 39-40. <<

[3] *Ibid.*, pp. 51,47 <<

[4] *Ibid.*, p. 53 <<

[5] En *Zeitschrift fur Sozialforschung*, III, 1934. <<

[6] *Ibid.*, p. 215. <<

[7] *Zeitschrift fur Sozialforschung*, IV, 1935, pp 374-V5 <<

[8] *Ibid.*, p. 195 <<

[9] *La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis*, en C. P., II, 279. <<

[10] *El malestar en la cultura*, p. 39. <<

[11] Breuer y Freud, *La histeria*, p. 232. Ver también *Introducción al psicoanálisis*, pp. 397-398. <<

[12] Ver *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, p 206. <<

[13] *El psicoanálisis*, México. Fondo de Cultura Económica, 1951. <<

[14] *Ibid.*, pp 24, 180. <<

[15] *Ibid.*, pp. 18, 22, 34, 35, 154. <<

[16] *Ibid.*, p. 49. <<

[17] Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 44. <<

[18] Thompson, *El psicoanálisis*, pp. 143-144. <<

[19] Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p. 60. <<

[20] Thompson, *El psicoanálisis*, pp. 111-112. <<

[21] Harry Slack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Washington. William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947, p. 48. <<

[22] Compárese la discusión de From sobre «La orientación mercantil», en *Ética y psicoanálisis*, pp 76 ss. <<

[23] Ernest Beaglehole, «Interpersonal Theory and Social Psychology», en Patrick Mullahy, ed., *A Study in Interpersonal Relations*, Nueva York, Hermitage Press, 1950, p. 54. <<

[24] Patrick Mullahy, introducción a *A Study in Interpersonal Relations*, p. XVII. <<

[25] Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, p. 96. Ver la crítica de Helen Merrel Lynd en *The Nation*, 15 de enero de 1960. <<

[26] *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, W. W. Norton, 1953, p 208. <<

[27] Ver la declaración de Freud en *Introducción al psicoanálisis*, pp. 332-333. <<

[28] Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale University Press, 1950, pp. 73 ss. <<

[29] *Ibid.*. p. 119. <<

[30] Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, Nueva York, W. W. Norton. 1937, p. 284. (Hay traducción española: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*). <<

[31] Clara Thompson, *El psicoanálisis*, p. 152. <<

[32] Fromm, *Ética y psicoanálisis*, pp. 76 ss., 130-131. <<

[33] Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, p. 75 <<

[34] *Escape from freedom*, Nueva York, Rinehart, 1941, pp, 74 ss. (Hay traducción española: *El miedo a la libertad*). <<

[35] *Ética y psicoanálisis*, p. 104. <<

[36] C. P., IV, 210. <<

[37] *El malestar en la cultura*, p. 77, nota. <<

[38] Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, p. 119. <<

[39] *Ibid.*, p. 1. <<

[40] *The Neurone Personality*, p. 284. <<

[41] *Ética y psicoanálisis*, p. 240. <<

[42] *Ibid.*, p. 8. <<

[43] *Psychoanalysis and Religion*, p. 76. <<

[44] *Ética y psicoanálisis*, p. 143. <<

[45] *Psychoanalysis and Religion*, p. 1. <<

[46] Homey. *El nuevo psicoanálisis*, México. Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 9. <<

[47] Psychoanalysis and Religion, pp. 79 ss. Ver también la interpretación más sofisticada que hace Fromm en *The Forgotten Language*. Nueva York. Rinehart, 1951, pp. 231-235. <<

[48] *Introducción al psicoanálisis*, pp. 130-131. <<

[49] *El nuevo psicoanálisis*, pp. 96-97. <<

[50] *Ibid.*. p. 98. <<